This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

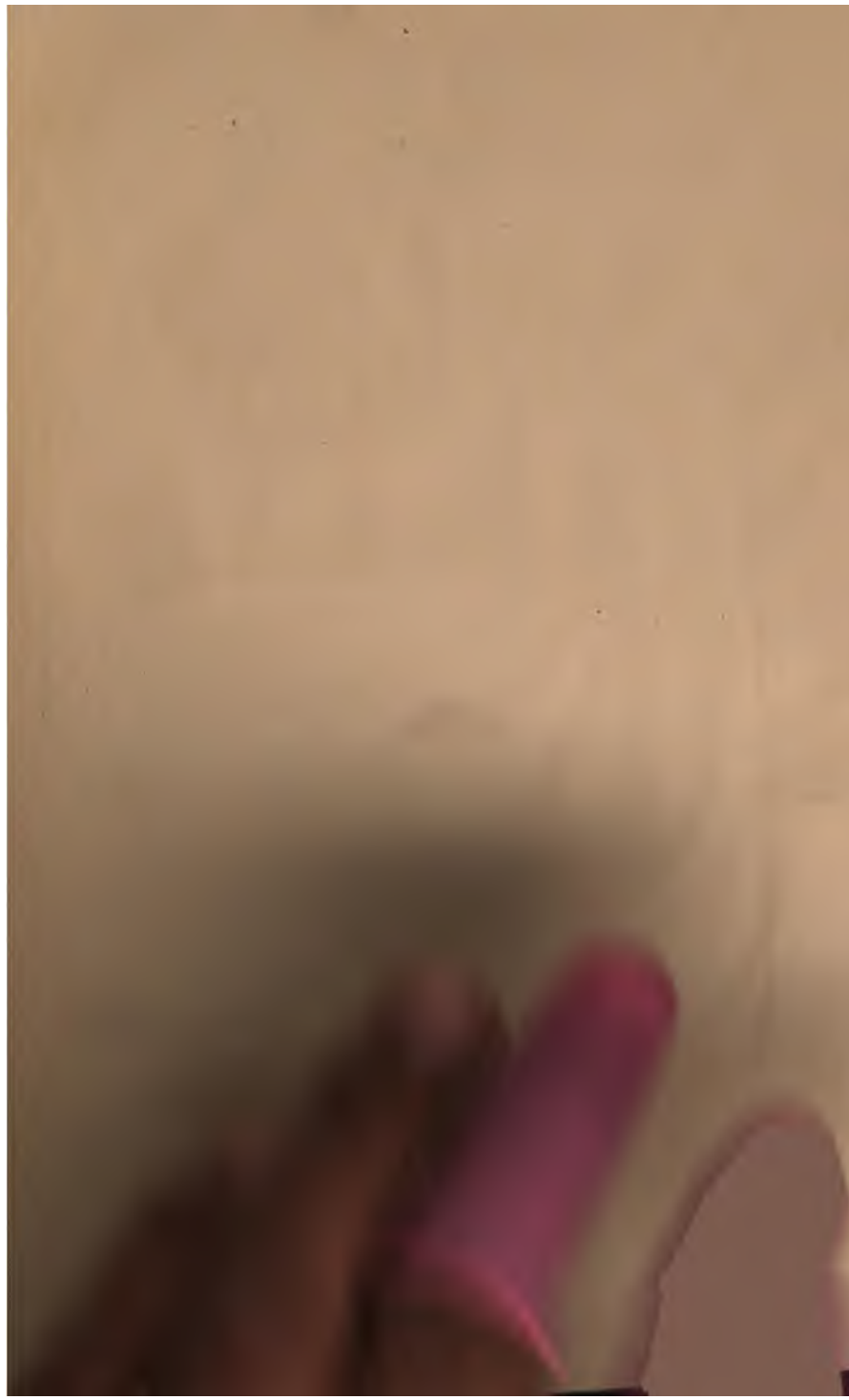
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Stanford University Libraries
3 6105 027 581 128

430.5
L61
v. 2

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY



Untersuchungen

zur

neueren

Sprach- und Literaturgeschichte.

Herausgegeben

von

Professor Dr. **Oskar F. Walzel.**

2. Heft.

Dr. Hermann Gschwind

Die ethischen Neuerungen der Früh-Romantik.

Bern.
Verlag von A. Francke
(vormals Schmid & Francke).
1903.

Die ethischen Neuerungen

der

Früh-Romantik

von

Dr. Hermann Gschwind.

STANFORD LIBRARY

Bern.
Verlag von A. Francke
(vormals Schmid & Francke).
1903.

225988

STANFORD LIBRARY

Meinen Eltern

in Liebe und Dankbarkeit zugeeignet.

430.5
L61
v.2

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

Untersuchungen

zur

neueren

Sprach- und Literaturgeschichte.

Herausgegeben

von

Professor Dr. **Oskar F. Walzel.**

2. Heft.

Dr. Hermann Gschwind

Die ethischen Neuerungen der Früh-Romantik.

Bern.
Verlag von A. Francke
(vormals Schmid & Francke).
1903.

Die ethischen Neuerungen

der

Früh-Romantik

von

Dr. Hermann Gschwind.

STANFORD LIBRARY

Bern.
Verlag von A. Francke
(vormals Schmid & Francke).
1903.

225988

STANFORD LIBRARY

Meinen Eltern

in Liebe und Dankbarkeit zugeeignet.

Motto: An die Ewigkeit unserer Institutionen glaube ich nicht; aber daran, dass die Menschheit über Schwierigkeiten hinwegkommen wird, welche auf unserer heutigen Kulturstufe als unlösbar erscheinen, glaube ich.

Georg Brandes.

Vorwort.

Der Hauptteil der vorliegenden Arbeit gilt einer der mannigfaltigen Erscheinungsformen jener Entwicklung im deutschen Geistesleben, die sich vor etwas mehr als hundert Jahren vollzogen hat. Damals traten in der preussischen Hauptstadt grosse und ehrliche Männer auf, die aus tiefer Sehnsucht nach den wahren Werten die Kultur und Moral ihrer Zeit einer berechtigten Kritik unterzogen. Namentlich erfüllte sie ein lebhaftes Bewusstsein von der nur zu oft unterschätzten Bedeutung, die den Sitten und Lebensformen auf dem Gebiete des Geschlechtslebens innewohnt: so behandelten sie denn mit besonderem Accent Probleme der Liebe, Ehe und Frauenemanzipation. Ihrem Schaffen blieb die Reife und Sicherheit des Meisters versagt; aber mit ihren Schriften voll überraschender Gedanken und eigenartiger Anschauungen wurden sie, wenigstens in den Ländern deutscher Zunge, für diese Fragen geradezu bahnbrechend, und vielleicht ist es erst unserer Zeit vorbehalten, ihren Bestrebungen die richtige historische Würdigung und aufgeschlossenes Verständnis entgegenzubringen. Ja, manche jener unveraltbaren Blätter muten uns an, als wären sie besonders für den ganzen sittlichen und geistigen Kampf, in dem wir mitten inne stehen, geschrieben. Darauf gründet sich meine Hoffnung, mit dieser Abhandlung nicht nur zur geschicht-

lichen Kenntnis jener hinter uns liegenden Epoche, sondern auch zur Beurteilung und Lösung lebendiger, heiss umstrittener Fragen der Gegenwart einen Beitrag zu liefern.

Gerne erfülle ich die angenehme Pflicht, an dieser Stelle meinem hochgeschätzten Lehrer, Hrn. Professor Dr. *Oskar F. Walzel,* der zu dieser Arbeit die Anregung gab und ihre Ausführung durch mündliche und schriftliche Unterstützung fördern half, den wärmsten Dank auszusprechen.

Ferner bin ich den HH. Vorstehern und Beamten der bernischen Hochschul- und Stadtbibliothek, der Universitätsbibliothek Basel und der Stadtbibliothek Zürich für ihr freundliches Entgegenkommen zu Dank verbunden.

H. G.

Für die ethisch-reformatorischen Bemühungen der ersten romantischen Schule ist wohl das wichtigste literarische Denkmal die „Lucinde", ein Roman von Friedrich Schlegel. Sie predigt eine ausgeprägte romantische Moral. Diese in die historisch-sachliche Entwicklung der ethischen Anschauungen einzuordnen, den Weg aufzudecken, den die vorgetragenen Tendenzen bereits hinter sich haben und den Punkt festzulegen, den Friedrich Schlegel in der Erkenntnis der sittlichen Dinge — oder in der Täuschung über sie — erreicht hat, möchte ich im folgenden andeutend versuchen. Indem wir also zunächst einleitungsweise der Vorgeschichte jener Bestrebungen nachgehen, wenden wir uns gleich zum Sturm und Drang. Romantik und Sturm und Drang, beides Literaturrevolutionen! Zwar ist die zeitlich spätere nicht naturalistisch wie die frühere, aber zwei Revolutionsperioden in der Literatur haben immer grosse Ähnlichkeiten, und so ist denn auch die innere Verwandtschaft gerade dieser Epochen längst festgestellt worden. Hier seien nur einige Punkte flüchtig berührt: war Rousseau für die Genieperiode im vollsten Sinne epochemachend, er hat auch auf die Romantik grossen Einfluss ausgeübt; beide Bewegungen ziehen gegen die Aufklärung ins Feld, polemisieren gegen Nicolai und Wieland, beiden eignet ein starkes Gefühl für den unauflöslichen Widerstreit zwischen Ideal und Wirklichkeit, und in gewissem Zusammenhang damit stehen

die Schätzung des Mittelalters und die deutschtümlichen Tendenzen. Herder, der Prophet des Sturms und Drangs, war da vorangegangen; von ihm datiert dann wiederum der Universalismus Goethes und der Romantiker. Ferner ist intensive Anteilnahme an den Bildungs- und Lebensschicksalen der unmittelbaren Gegenwart für beide literarischen Revolutionen charakteristisch; von ihr fordern sie die Verwirklichung ihrer Ideale. Der gemeinsame Zug der Sturm- und Drangzeit und der beginnenden Romantik, durch die Dichtung auf das Leben direkt umgestaltend einwirken zu wollen, tritt deutlich hervor. In beiden Literaturepochen begnügte man sich nicht mit einer bloss ästhetischen Wirkung; Poeten und Schriftsteller hatten es darauf abgesehen, für einmal aufgeworfene Fragen Stimmung zu machen und sie in ihrem Sinne zu fördern. Endlich soll hier, wo von verwandten Zügen in der Physiognomie der zwei Richtungen die Rede ist, die Verwirrung der ethischen Begriffe im Leben und Dichten, das Pochen auf die Rechte des Genies und der Leidenschaft mit Nachdruck hervorgehoben werden. Dieser Erscheinung näher nachzugehen, ist ja die Aufgabe vorliegender Abhandlung.

Die *Sturm- und Drangperiode* kennzeichnet ganz allgemein ein heftig leidenschaftlicher Kampf gegen das Alte und Hergebrachte, gegen überlieferte Formen des gesellschaftlichen wie des geistigen Lebens, ein Sehnen nach Befreiung von aller Konvention und Autorität, ein Ringen um einen neuen Dichtungs- und Lebensgehalt, das Streben nach Natur und Ursprünglichkeit, wie die Anerkennung des schrankenlosen Rechts der Individualität. Diese Tendenzen, die alle menschlichen Beziehungen und Verhältnisse umspannen, machten begreiflicherweise auch vor der überkommenen Auffassung und Schätzung der Frau

und ihrer Stellung, der Liebe und Ehe nicht Halt. Das Verhältnis der Geschlechter zueinander wird von den sturmlaufenden Titanen der siebziger Jahre in jugendlichem Übereifer immer wieder angepackt und gerät in die Gewalt einer willkürlichen Reflexion. In dieser Hinsicht namentlich erscheint der Kampf gegen die Schranken der Sitte und Sittlichkeit gelegentlich zur wüstesten Libertinage verzerrt.

Der junge *Goethe* wird von den genialen Brauseköpfen als neuer Führer empfunden; stillschweigend erkennt man ihn als Haupt und Mittelpunkt an. Sein „*Götz von Berlichingen*“ eröffnet die Sturm- und Drangzeit und übt neben der „Emilia Galotti“ auf die literarische Produktion der ganzen Epoche die nachhaltigste Wirkung aus. Tieck, der unter den Romantikern der Generation von 1770 am nächsten steht und später die Schriften Lenzens und Maler Müllers herausgibt, hat das Drama vom Ritter mit der eisernen Hand zeitlebens für Goethes beste Dichtung gehalten. Uns interessiert hier der Götz namentlich wegen der zauberischen Adelheid von Walldorf. Es ist charakteristisch für den schrankenlosen Subjektivismus der Genies, dass sie selbst Frauencharaktere mit dem Sturm und Drang des eigenen Innern erfüllen. Das Machtweib ist ein Prototyp der Sturm- und Drangperiode[1]. Eine beliebte Gestalt ist Shakespeares Lady Macbeth; aber das gemeinsame Vorbild aller Machtfrauen der Dichtung der Zeit, welche die Männer in unbegrenztem Ehrgeiz, rücksichtsloser Entschlossenheit und masslosem Sinnengenuss überbieten, ist doch die Adelheid des Götz. — Während Goethe in diesem Stück und im « Clavigo » blosse Untreue, Schwanken zwischen zwei Frauen

[1] B. Seuffert. Maler Müller, 1877, p. 161.

zeichnete, lässt er die «*Stella*» in ihrer ursprünglichen Gestalt wie eine Verteidigung der Doppelehe enden: die liebeglühende Schwärmerin (Stella) und die ruhigere Seelenfreundin (Cäcilie) schliessen beide den wankelmütigen Mann (Fernando) in die Arme, der als moderner Graf von Gleichen hinfort mit beiden Frauen lebt. Allerdings wurde in neuerer Zeit (von Wilhelm Scherer und in seiner Nachfolge von Richard M. Meyer [Goethe, p. 119]) dagegen protestiert, dass man das von Cäcilien vorgetragene Märchen vom Grafen von Gleichen einfach auf die Fabel der «Stella» anwende; man sah den versöhnenden Schluss vielmehr darin, dass Cäcilie entsagt und nach kurzem Schwanken vor der geliebteren Nebenbuhlerin zurücktritt. Immerhin ist es interessant zu bemerken, dass noch Bettina von Arnim in dem Stück eine Empfehlung der Bigamie gesehen und sich in einem Brief an Ranke aus den letzten Jahren des dritten Dezenniums gegen den tragischen Ausgang der umgearbeiteten Stella ausspricht[1]. Das «Schauspiel für Liebende» ist völlig aus der Wirklichkeitsempfindung herausgewachsen. Der junge Goethe selbst mag dann und wann eine ähnliche Neigung empfunden haben; eigene oder wenigstens aus nächster Nähe beobachtete Herzenskämpfe waren Hintergrund dieser und ähnlicher Dichtungen. Die gefühlvolle Geniezeit steigerte das sanfte mildwärmende Feuer der Liebe zur verzehrenden Flamme der Leidenschaft, und Wertherstimmung durchzitterte die ganze zeitgenössische Generation. Der Name «Stella» weist deutlich auf den englischen Satiriker Swift hin, dem zwei Frauen in qualvoller Liebe schrankenlos ergeben waren; Bürgers

---

[1] Vgl. Th. Wiedemann, L. von Ranke und Bettina von Arnim: Deutsche Revue (1895) 2, p. 56—71.

Leben stellt uns das sittenlose Bild einer wahren Doppelehe vor, und Anton Matthias Sprickmanns (1749-1833) Liebeswirren sind geradezu typisch für die weiche Nachsicht gegen menschliche Schwäche, für den Herzenskultus und die verhängnisvolle Sentimentalität der ganzen Epoche. Das Jahrhundert der Aufklärung hatte mit seiner Entfesselung der Subjektivität und seiner Steigerung der Empfindung eine grosse Freiheit im gefühlsmässigen Verkehr beider Geschlechter und besonders auch eine erstaunliche Rückhaltlosigkeit der weiblichen Liebesgefühle hervorgerufen. So gelang es denn den meisten der Stürmer und Dränger nicht, aus dem Strudel der Zeit das künstlerische und menschliche Gleichgewicht zu retten; nur eine Natur wie Goethe stieg unter dem mächtigen, wohltätig läuternden Einfluss der Frau von Stein in dämonischer Entwicklung rasch zur vollendeten Klarheit des Lebens und Schaffens empor, während z. B. Schiller erst spät die abgeklärte Ruhe fand.

Auch *Schiller* hatte in seiner Jugend den Kampf Werthers durchzukämpfen. Als fünfundzwanzigjähriger Jüngling lernte er in Mannheim Charlotte von Kalb, die Gattin eines französischen Hauptmanns, kennen. Bald wurde er und die junge, stürmisch empfindende Frau von der innigsten Leidenschaft ergriffen. Unter dem Eindruck dieser Liebe schrieb Schiller das Gedicht «*Freigeisterei der Leidenschaft*»; wild und trotzig pocht da der Dichter ganz im Sinne der Sturm- und Drangperiode auf das Recht der Leidenschaft gegenüber den beschränkenden Satzungen der Gesellschaft:

«Woher dies Zittern, dies unnennbare Entsetzen,
Wenn mich dein liebevoller Arm umschlang?
Weil dich ein Eid, den auch schon Wallungen verletzen,
In fremde Fesseln zwang?

Weil ein Gebrauch, den die Gesetze heilig prägen,
Des Zufalls schwere Missetat geweiht?
Nein — unerschrocken trotz' ich einem Bund entgegen,
Den die errötende Natur bereut.

O zittre nicht — du hast als Sünderin geschworen,
Ein Meineid ist der Reue fromme Pflicht,
Das Herz war mein, das du vor dem Altar verloren,
Mit Menschenfreuden spielt der Himmel nicht.

Unter der Inspiration dieses Verhältnisses zu Frau von Kalb erhielt nun im zweiten Entwurf des „*Dom Carlos*" die Königin Elisabeth die Züge Charlottens, und die Tragödie bekam den Angriff auf die Ehe zum Hauptgedanken. Es spricht daraus dieselbe Tendenz, derselbe Empörungsdrang wie aus den eben mitgeteilten Strophen, und fast gleichlautend sagt Carlos: « Die Rechte meiner Liebe sind älter als die Formel am Altar » (Hettner III, 3, 1, S. 375). Mit diesen Stimmungen hängt ferner das Gedicht « *Resignation* » aufs engste zusammen. Auch es führt uns hohe Leidenschaft vor, die von Verzicht nichts wissen will. Nach einer erschütternd schmerzlichen Trennung von Schiller, beiläufig, erlebte Charlotte später mit Jean Paul die gleiche Liebe und das gleiche Schicksal. Sie ist es, die von ihm als « Titanide » verherrlicht wurde. (Vgl. übrigens *G. Brandes,* die Hauptströmungen der Literatur des neunzehnten Jahrhunderts, II.: Die romantische Schule in Deutschland, Leipzig 1894, p. 42 ff.)

Gleich diesen beiden Grössten hat sich unter den Geniedichtern der Rousseauist *Friedrich Maximilian Klinger* mit starkem Selbstbewusstsein und eiserner Willenskraft aus den Wirren und Irren einer stürmenden Jugend zu harmonischer Gestaltung des Lebens emporgerungen. Klinger war vor allem ein geborner Dramatiker. Seine dramatische Schöpferkraft erhielt durch Goethes Götz, neben dem auf beide ein-

wirkenden Shakespeare, den ersten Anstoss; durch das Ritterstück «*Otto*», in dem die Buhlerin Gianetta als Vergröberung der Adelheid von Walldorf erscheint, befreit sich der Dichter gewissermassen von der Einwirkung seines Vorbildes. — Zu seinen nächsten Schöpfungen gehört eine politische Tragödie: «*Die neue Arria*»[1]. Aus der Begeisterung für antike Charaktergrösse hervorgegangen, spielt das Drama im Italien des 16. Jahrhunderts. In Klingers Persönlichkeit war die Kraftgenialität der Epoche am meisten ausgeprägt, und als der richtige «Kerl» hat er auch den Gestalten seiner Dramen die eigene Überkraft in den Busen gelegt, wie denn überhaupt die Dramatiker jener bewegten Strebezeit in heissem Jugenddrang ihre Helden mit der eigenen Grösse und Wildheit ausstatteten. So ist Donna Solina Pisana, die Heldin unseres Stückes, ein dämonisches Machtweib, vor dessen Blick die Männer die Augen niederschlagen und erbeben — ein starkgeistiger Frauencharakter von seltener Hoheit, selbst wenn man einige übertriebene Züge aus ihrem Bilde wegdenkt. Dem hinreissenden Mannweib ist der jovialische Freiheitsschwärmer Julio in leidenschaftlichster Liebe ergeben; Solina hat ihm, von der eigenen Geistesgrösse trunken, seine Neigung zu der sanften Laura, diesem «Schatten von Weibe» aus dem Herzen weggespottet, ihrer selbst ist er aber noch nicht würdig. Als Preis ihrer Hand verlangt sie vielmehr Mannestaten und Bewährung im bevorstehenden Kampf um Freiheit und Recht. Sie will in ihrem Bewerber den grössten Mann der Welt lieben und hört nicht auf, ihn zu männlich zielbewusstem Handeln anzufeuern. Wirklich wird dem weichen Jüngling der neue Liebes-

[1] F. M. Klingers Theater. Riga 1786, II, p. 117—262.

bund zu einer Art sittlichen Jungbrunnens, aus dem er sich Unternehmungslust und anhaltende Energie holt; es erinnert «die unbedingte Herrschaft, welche Solina ausübt, an Adelheids Macht über Franz im Götz, und wie Franz dieser reizenden Circe ganz verfällt, indem sie sich ihm ergibt, so besiegt Solina sämtliche Zweifel des Julio dadurch, dass sie einen Kuss auf seine Lippen drückt (IV, 4)[1]». Im übrigen hingegen unterscheidet sich die Donna vorteilhaft von ihrem Vorbild (daneben gab freilich auch die Orsina manches Motiv für Solina ab) durch ihre imponierende sittliche Grösse. Diese zwingt selbst dem feigen und wollüstigen Galbino Hochachtung ab, der, seiner Maitresse Kamilla überdrüssig, für die Reize der Solina erglüht. «Sie ist mir zu gross, ich mags nicht zu denken wagen». Jedoch gerade die Hoheit, die seinen Wünschen hindernd im Wege steht, erregt ihn mächtig, und er lässt dem begehrten Weib das Verlangen kund tun, sie bis zu dem sich hinausziehenden Tode seiner Gemahlin einstweilen als «Freundin» zu besitzen. Die Witwe Adelheid im Götz würde sich das wohl nicht zweimal sagen lassen, unsere tugendstolze Heroine, die nur Julio liebt, weist dies entehrende, auf Ehrgeiz berechnete Anerbieten mit Wut zurück. »Legten mir alle Könige der Erde ihre Kronen zu Füssen, sie erhielten dies nicht!» — Trotz aller Anstrengungen unterliegen schliesslich die mannhaften Freiheitshelden dem Verrat und der Übermacht, aber als feurige, ungebrochene Menschen scheiden sie freiwillig aus dem Leben; in römisch-stoischer Erhebung über ihr Schicksal stösst sich Solina den Dolch in die Brust und reicht ihn dann dem Geliebten mit den Worten der Arria: «Es schmerzt nicht».

[1] R. M. Werner in der Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien. 1879, p. 286.

In demselben Jahr (1776) entstand unter biblischem Einfluss eines von Klingers charakteristischesten Werken, das nach Erich Schmidt zugleich den Höhepunkt seiner genialen «Wütigkeit» bezeichnet — der *Simsone Grisaldo*[1]. Das in tollster Glut gehaltene Drama verherrlicht den körperlich und geistig übermächtigen Geniemenschen, den sinnlich gierigen Don Juan, vor dem alle Frauen, die ihm in den Wurf kommen, in Liebe dahinschmelzen. Während in früheren Stücken des Dichters eine ernste und keusche Auffassung der Liebe geherrscht hatte und das sinnliche Element höchstens in abschreckender Gestalt zur Geltung gekommen war, versucht hier Klinger eine eigentliche Glorifizierung der Untreue[2], und es erscheint jetzt der zügellose Hang nach dem Weibe in idealer Verklärung: in seinem unheimlichen Pubertätsgefühl liegt zum guten Teil die «Grösse» des Helden. Immerhin verschont uns Simsone mit seiner Philosophie; aber wie er selbst bei der genüsslichen Lebensart das beste Gewissen hat, wird sie von seiner Umgebung theoretisch gerechtfertigt und entgeht jeder Sühne der poetischen Gerechtigkeit.[3] — Naiv bestialisch äussert sich der sinnliche Instinkt in dem maurischen Infanten Zifaldo. Er erscheint als ein von der Kultur nicht beleckter Naturbursche, der verblüffend kurze Umstände macht. Ich kann hier einige Belege nicht entbehren. Zu Bastiano: «Ich hab gestern ein Mädchen gesehen, wie eine Houri schön. Man sagte mir, Bastiano, es sey Eure Schwester, und so will ich diese Nacht bey ihr schlafen. Wo ist sie?[4]» Zugleich schwört er beim Propheten, dieselbe Nacht noch bei

[1] F. M. Klingers Theater, Riga 1787, IV, p. 113—274.
[2] l. c. p. 122, 123, 143 f.
[3] M. Rieger, Klinger in der Sturm- und Drangperiode, 1880, p. 141.
[4] Theater IV, p. 239 f.

der Infantin schlafen zu wollen.[1] Die abwehrende Haltung Bastianos gibt ihm Anlass zu einer Kritik der konventionellen Lebensformen in Kastilien. «Seyd Ihr auch von denen, die immer übers andre Wort sagen, es schikt sich nicht. Es ist doch ein verfluchtes Land, wo Ihr innen wohnt. Ich kann Euch nicht begreifen. Was für Ceremonie, was für Gewohnheit, was für Steifes, für Falten in den Gesichtern? Wie soll ich hier durchkommen mit meinem heissen maurischen Blut? Das geht in unserm Lande nicht, ist die ewige Antwort. Ich will ja lieber unter wilden Tieren leben, da darf ich doch zugreifen, was ich unter mich bringen kann. Das ist eine Anständigkeit, Sittlichkeit, womit hier alles überschmiert ist, es scheint, ihr habt Offenheit und Natur mit Fleiss aus und von euch gejagt.»[2] «Wo ich nur eine seh, die mir gefällt, spring ich ihr nach, und sie lauft wie vor wildem Feuer.»[3] Das naturgemässe Verhältnis zwischen den Geschlechtern besteht hingegen bei den Saracenen: «Tret ich unter meine Mädchen, so neigen sie sich, und laufen mir in die Arme, und jede streitet mich zur Beute zu haben.»[4] Und er beschliesst seinen Vortrag aus Jean Jacques: «Immer Dunst, immer heuchlerischer Glanz, und in den Winklen seyd ihr Schweine, und nennt uns doch Barbaren.»[5] — In der Zeit, der dies Werk entstammt, finden wir den Dichter selbst praktisch auf den Wegen seines Grisaldo, und das Werk bezeichnet somit eine weitere Stufe in der genialen Selbstporträtierung unseres Stürmers und Drängers.

---

[1] l. c. p. 242.
[2] l. c. p. 241 f.
[3] l. c. p. 242.
[4] l. c. p. 242 f.
[5] l. c. p. 243.

Der Mann, der es im vollen Umfang des Wortes ist, kann dem Weibe, auch wenn es Treue verdient, nicht treu sein; die Sinne verlangen auch neben einer Herzensliebe ihr uneingeschränktes Recht: diese Grisaldo-Moral setzt sich gesteigert und potenziert in Klingers Romanschriftstellerei der letzten deutschen Jahre fort. Sein „*Orpheus*“ [1], ein Feenmärchen in der Manier des jungen Crebillon, des Geldes wegen hingesudelt und auf eine niedrige Art der Wirkung berechnet, zeugt gewissermassen von den unsauberen Abenteuern, die der Dichter in Uniform durchmachte. Das Machwerk, dem als schriftstellerischer Niederschlag erotisch-phantastischen Schwelgens genug Ehre geschieht, wenn man im Allgemeinen feststellt, dass es als Reaktion einer rücksichtslos derben Natur gegen die seraphische Empfindsamkeit und verlogene Schönseligkeit des Zeitalters zu begreifen ist — wie sie längst Wieland in zahmerer, formglatter Weise in Szene gesetzt hatte — will für die unbedingte Elementargewalt der Sinne eine Lanze brechen. Freilich, wenn hier Klinger im Verhältnis der Geschlechter zueinander alles auf den Naturtrieb und das Recht des Stärkeren zurückführt und einem brutalen Naturalismus und renommistischen Kultus der Manneskraft huldigt, so hat sich ein im Grunde edler Geist unter dem Einfluss eines heissen Blutes und unter der Erhitzung des Geniewesens weit über den geschätzten Rousseau hinaus verirrt, durch den Rückkehr zur Natur neuerdings und nachdrücklicher als je zuvor Losung für die Moral geworden war. —

Bald jedoch vollzog sich für den Dichter in der kälteren Petersburger Hofluft die Befreiung vom jugend-

[1] Orpheus, eine tragisch-komische Geschichte. Genf bei J. H. Legrand. 1778—80. Vgl. Rieger, l. c. p. 241—252; 271—286; 304; 307/8; 321/22.

lichen Sturm und Drang im Leben wie im poetischen Schaffen. In seiner historischen Tragödie «Medea» (1787) stellt er mit hinreissender Gewalt eine mythische Frauengestalt in drückender Übermenschheit vor uns hin und trifft so in der Wendung zur Antike und in der Wahl eines euripideischen Stoffes mit Gœthe, dessen Iphigenie im selben Jahr erschien, unbewusst zusammen. Klinger lieferte dadurch zur Eröffnung der klassizistischen Periode unserer Literatur seinen Beitrag, wie er seinerzeit im Gefolge des Freundes die naturalistische hatte inaugurieren helfen.

Einer der begabtesten Dramatiker der siebziger Jahre, der aber in dem Strudel jener gefährlichen Werdezeit versank, ist *Michael Reinhold Lenz*. Seinem dichterischen Schaffen hat Diderot die Wege gewiesen. Wie der Franzose zieht Lenz die bürgerliche Gesellschaft in den Kreis seiner Betrachtung, wie jener verfolgt er ein festes ständisches Prinzip und legt eine moralische, didaktische Absicht in seine Dramen, die durchweg in tollster shakespearisierender Technik ausgeführt werden. Unbedenklich bringt er das Schmutzigste und Gewagteste auf die Bühne, setzt einen erstaunlichen Apparat von beleidigender Unsittlichkeit in Bewegung, um durch seine «Kraftbrühen der Natur» auf dem Wege der Abschreckungstheorie für bessere ethisch-soziale Zustände zu wirken. «Es ist ein eigentümliches Schauspiel», sagt Erich Schmidt, «wie diese jungen Solonen im Drama pädagogische Vorlesungen halten und Moral dozieren, um eine Szene weiter, nicht ohne Behagen, die bedenklichsten Dinge aufs Tapet zu bringen, alles natürlich nur ihrer sittlichen Reformtendenz zu liebe, jenem Mässigkeitsapostel vergleichbar, der sich des abstossenden Beispiels wegen öffentlich betrank.» —

«Die machen einem Mädchen ein Kind und kräht

nicht Hund oder Hahn nach» meint der Lautenist Rehhaar im «Hofmeister» (1774) von den Offizieren, und die ländlich einfältige Lise hat zwei Freier in Uniform abgewiesen, weil ihr die Soldaten zu «puf paf» sind. Doch nicht in dieser Komödie — einer tendenziösen Illustration der Nachteile der Privaterziehung — sondern erst in seinem bedeutendsten Stück, *„Die Soldaten"*, 1776 erschienen, will Lenz die traurigen Folgen der Ehelosigkeit der Offiziere für die bürgerliche Sitte dartun und das wüste Soldatenleben im allgemeinen geisseln. Es zeugt für seinen von Haus aus verstörten Sinn, wenn er am Schlusse des Dramas mit einem tollen Plan zur Neuordnung des Heerwesens herausrückt, der ihn ernsthaft beschäftigte und dem Herzog von Weimar in einer Denkschrift über die «Soldatenehen» entwickelt werden sollte. Freilich, «ordentliche Soldatenehen», schreibt Lenz am 20. November 1775 an Herder, «wollen mir nicht in den Kopf», und so legt er sich denn die Dinge auf seine Art zurecht. In der letzten Szene zwischen dem Oberst und der Gräfin[1] sagt Spannheim: «O ich wünschte, dass sich nur einer fände, diese Gedanken bei Hofe durchzutreiben, ich wollte ihm schon Quellen entdecken.» Diese Gedanken sind die folgenden: «Ich habe allezeit eine besondere Idee gehabt, wenn ich die Geschichte der Andromeda gelesen. Ich sehe die Soldaten an wie das Ungeheuer, dem schon von Zeit zu Zeit ein unglückliches Frauenzimmer freiwillig aufgeopfert werden muss, damit die übrigen Gattinnen und Töchter verschont bleiben.» Der König soll deshalb eine Pflanzschule von Soldatenweibern als staatlichen Märtyrerinnen anlegen, die sich ein für allemal

[1] Deutsche Nat.-Lit.: Stürmer und Dränger, herausgegeben von A. Sauer, II, p. 134, Note u. p. 135.

Gedanken von ewigen Verbindungen und weiblicher Ehre aus dem Kopfe schlagen. Er erspart dann anderseits die Werbegelder und die Kinder gehören ihm. «Die Beschützer des Staates würden sodann auch sein Glück sein, die äussere Sicherheit desselben nicht die innere aufheben, und in der bisher durch uns zerrütteten Gesellschaft Fried' und Wohlfahrt aller, und Freude sich untereinander küssen.»

Wie sehr Lenz den gärenden Tendenzen der jungen Generation zugetan ist, zeigt der Umstand, dass auch er es versucht, den neuen Frauentypus künstlerisch zur Anschauung zu bringen, aber mit wenig Glück; seine Donna Diana im «*Neuen Menoza*»[1] (1774) tritt als furchtbare Karikatur anderen Zerrbildern der unerreichbaren Orsina an die Seite. — Als Stürmer und Dränger betätigt er sich ferner mit seiner aus eigenen Erlebnissen geflossenen Komödie: «*Die Freunde machen den Philosophen*» (1776). Das Problem des Stückes findet eine Lösung ganz im Geiste anderer Dichtungen der Zeit, welche die Doppelehe verherrlichen. Don Prado hat um Seraphine schon acht Jahre lang gefreit, endlich kann er sie heimführen. In der Hochzeitsnacht eröffnet sie ihm aber, dass sie ihn nicht lieben könne, da ihr Herz bereits Strephon angehöre. Dieser, von glühender Eifersucht zerrieben, dringt in das Brautgemach ein, um die Geliebte nochmals zu sehen und sich dann zu erschiessen. Doch der freundliche Gatte ist gar nicht besonders für seine ehelichen Rechte eingenommen; er erklärt vielmehr vom lächerlichen Thron seiner Grossmut herab: «Sie heirathen Seraphinen in meinem Namen, und ich will Ihr beiderseitiger Beschützer seyn. Die Wollust einer

[1] Gesammelte Schriften von J. M. Lenz. Herausgegeben von L. Tieck 1828, I, p. 85—150.

grossen That wiegt die Wollust eines grossen Genusses auf, und es wird noch die Frage seyn, wer von uns am meisten zu beneiden ist.» [1]

Ein nicht minder unerfreuliches Werk als diese Verherrlichung des Cicisbeats, hat Lenz in seinem Roman «*Zerbin oder die neuere Philosophie*» geschaffen. Der Held gehört zu jenen Idealisten, die, mit den Augen an den Sternen hängend, mit den Füssen durch den Sumpf waten. Zunächst ist er sterblich verliebt in Renatchen, eine kokette Gesellschaftsdame, bald darauf in Hortense, die Tochter seines Hauswirts. Diese heiratswütige Person sollte sich aber in Zerbin arg verrechnen. Über seine Ehescheu macht Lenz einige Bemerkungen, die höchst charakteristisch sind für den Standpunkt, den die ganze stürmende Generation jeder Fessel der Konvenienz gegenüber einnimmt: «Er wollte diese steifen, abgezirkelten, ausgerechneten Schritte in den Stand der heiligen Ehe nicht thun, so sehr Algebraist er auch war — er wollte lieben. Er wollte Anheften, Anschliessen eines Herzens an das andere ohne ökonomische Absichten» — glaubt man nicht Friedrich Schlegel über seinen Julius zu hören? — «er wollte keine Haushälterin, er wollte ein Weib, die Freude, das Glück, die Gespielin seines Lebens» [2]. Der jämmerliche «Philosoph» verführt endlich eine hübsche, frische Dienstmagd und fängt hierauf an, «ein Collegium über die Moral und eins über das Jus Naturä zu lesen, das ihm gar kein Kopfbrechen kostete und ungemein gut von der Lunge ging.»

Hat Lenz in seiner Komödie: «Die Freunde machen den Philosophen», ein Seitenstück zur «Stella» geliefert, so wetteifert er in seinem Romanfragment

---

[1] Gesammelte Schriften I, p. 256.
[2] Gesammelte Schriften III, p. 157.

« *Der Waldbruder* »[1] mit dem Werther. Ohne einige Spitzen gegen Gœthe in die Schilderung einfliessen zu lassen, geht es dabei allerdings nicht ab. Rothe (-Gœthe) gilt bei den Frauenzimmern, weil er leichtsinnig ist; er lebt in einer beständigen Wandlung und unterbricht gelegentlich Ruhe und Wollust durch eine « reizende Untreue ». Der Dichter lässt Rothe sein Behagen über die vielen « Eheknoten », die für ihn geschlungen werden, aussprechen, an denen er mit eigener Artigkeit unten wegzuschleichen verstehe, oder endlich Herz (-Lenz) den Rat erteilen, doch lieber « unter blühenden und glühenden Mädchen in Scherz und Freude und Liebkosungen sich herumzuwälzen », als länger in der Einsiedelei zu verweilen. — Obgleich Plettenberg einige Züge von Don Prado überkommen hat, wird doch vermutet, dass das Werk als Pendant zum Werther einen tragischen Abschluss erhalten haben würde und der Ausgang des Romans mit dem Ende des zuletzt erwähnten Dramas (« Die Freunde machen den Philosophen ») kaum in derselben Richtung liegen dürfte.

Den Romantiker unter den Stürmern und Drängern hat man *Maler Müller* genannt, und wirklich konnten ihm seine Vorliebe für das mittelalterliche Ritterwesen, seine Schätzung des Volkslieds und die lyrischen Elemente in seinem Drama « *Golo und Genoveva* » diesen Namen mit einigem Recht erwerben. Genannte Dichtung, eine der typischesten Erscheinungen der Dramatik der Genieperiode, ist in enger Anlehnung an Gœthes « Götz von Berlichingen » entstanden. Dafür zeugt vor allem die Figur der Gräfin Mathilde, worauf Tieck wohl am frühesten aufmerksam gemacht hat. Sie, die kraftgeniale, bis zur Blutschande

[1] Deutsche National-Literatur: Stürmer und Dränger. Herausgegeben von A. Sauer II, p. 175—209.

sich wagende Mutter Golos, ist das Machtweib, eine gesteigerte Nachahmung der verführerischen Witwe Adelheid von Walldorf. Durch ihre bestrickende Schönheit schlägt sie alle in Fesseln, die ihr nahe kommen; sie ist, um mit Bernhard Seuffert zu reden, « eine dämonisch bezaubernde Frau voll unbändiger Kraft, die nur Willen und Tat kennt, ohne jede beschränkende Rücksicht in der Wahl ihrer Mittel. Mathildens Rohheit spottet alles Weiblichen. Zügellose Sinnlichkeit gehört zu ihrer Natur. » Dasselbe Hinausstreben über das begrenzt Menschliche, wie es im Geist der Kraftgenieperiode liegt, bringt Müller, der zarte Mädchen auch in seiner Idyllendichtung vernachlässigt, in seinem lyrischen Drama « *Niobe* » zur poetischen Anschauung: Niobe, eine Art weiblicher Prometheus-Natur, erstarrt als stolze, ungebeugte Heldenmutter, nachdem sie ihre sämtlichen Kinder verloren, zu Stein, um so die unüberwindliche ewige Existenz zu erlangen, nach der sie im Kampf mit den Göttern gerungen.

Aus dem Gefühl sinkender Kraff und innerer Verarmung heraus schreibt der Dichter am 8. Juni 1789: « Lass mich stille steh'n, der ich eine faule Pfütze geworden, aus der kein erquickendes Lebens-Bächlein mehr rinnt. » Der Empfänger dieser brieflichen Äusserung, *Johann Jakob Wilhelm Heinse,* hatte eben damals den Höhepunkt seines schriftstellerischen Schaffens erreicht. In Rom war er seinerzeit der intimste Freund Maler Müllers geworden; eine starke Sinnlichkeit, ein gemeinsamer Hang zu Literatur und Kunst verband beide. Schon früher war Heinse auch andern Stürmern und Drängern persönlich nahe getreten; im Sommer des Jahres 1774 machte er die Bekanntschaft mit Gœthe, während seines Düsseldorferaufenthalts trifft er mit Klinger zusammen. Dessen Fragment « Der verbannte Göttersohn » (1777) geht aus dieser

Berührung hervor. Heinse sollte dann später in seiner eigenen Weise den «Wandel des Genies» auf Erden darstellen: der «Ardinghello» erschien erst im Jahre 1787, zu derselben Zeit, da Gœthe in Italien weilt und eine letzte gewaltige Nachwirkung des Kunstprinzips der Renaissance einsetzt. Als Nachzügler der Genieperiode spielt nun Heinse eine äusserst merkwürdige Mittlerrolle. 1799 schreibt Novalis über die «Lucinde» an Karoline Schlegel: «Vergleichungen mit Heinse können nicht ausbleiben», und wirklich hat unser Schriftsteller vielleicht noch mehr die Kunstschwärmerei und Exzentrizitäten der Romantiker antizipiert, als die der Originalgenies fortgesetzt. Es lohnt sich daher wohl, ihm eine etwas eingehendere Betrachtung zu widmen.

Heinses erstes bedeutenderes Werk: «*Laidion oder die Eleusinischen Geheimnisse*» (1774) bewegt sich noch ganz in Wielandschen Bahnen. Schon die Wahl des alten Griechentums als Hintergrund des Vortrags seiner Lebensanschauung verrät den Schüler des Graziendichters. Es ist ihm mit seiner Hetärenphilosophie, die, um ein Wort des jungen Gœthe zu gebrauchen, mit der «blühendsten Schwärmerei der geilen Grazien geschrieben» ist, vor allem daran gelegen, darzutun, dass die Glückseligkeit und höchste Vollkommenheit des menschlichen Geschlechts darin bestehe, dass jeder Mensch nach seinem Genie, nach der Vollkommenheit, die ihm die Natur gab, und seinen Verdiensten so viel geniesse, als er, ohne die Glückseligkeit des Ganzen zu vermindern, geniessen könne.[1] — Heinse eignete die unbequeme Geistesrichtung, einmal empfangene Anregungen weiter auszubilden und bis zu den letzten unerhörten Konsequenzen zu verfolgen.

[1] Wilhelm Heinses sämtliche Schriften. Leipzig 1857, Bd. III, p. 40

Ausser Wieland hatte er noch zwei andere Lehrer, Rousseau und Gleim. Schon dem alten Vater Gleim wurde Heinse durch das folgerichtige Fortführen der Anakreontik beschwerlich; Wieland vollends musste erst recht befürchten, sein Nachahmer werde auf dem von ihm eingeschlagenen Weg des Sensualismus nicht bei der weisen Mässigkeitslehre Agathons stehen bleiben, sondern zu Konsequenzen weiter gehen, zu denen er sich freilich nicht bekennen mochte. Und in der Tat, während sein Meister zeitlebens mit seinen freien Anschauungen vorsichtig in die Antike flieht und heimische Zustände der Gegenwart, die er satirisch bestrafen will, in ferne Räume und Zeiten verlegt, verzichtet Heinse in späteren Jahren auf solches Versteckspielen und tut energisch den Schritt zur Gegenwart zurück. Allerdings auch nicht ohne örtliche Verschiebung des dichterischen Schauplatzes. Der Norden mit seiner gehaltenen und gesammelten Art, die dem Ausbruch der Sinnlichkeit misstraut, bietet ihm kein sicheres, nährendes Mutterland, worauf er die darzustellenden Verhältnisse und Personen gründen könnte; er siedelt daher seine vollblütigen Männer und heissen Mädchen mit Vorliebe in jener idealen Ferne Italiens (oder der griechischen Inselwelt) an, wo er seinerzeit das freiere Sinnenleben, die «Götterlust» des Südens aus eigener Erfahrung genossen hat. Dort spielt denn auch Heinses Hauptwerk: «*Ardinghello und die glückseeligen Inseln*» (1787). In diesem Roman hat unser Schriftsteller die sozialphilosophischen Ideen, die er dreizehn Jahre früher in der «Laidion» nur keimhaft niedergelegt, in vollendeterer, unabhängiger Gestalt ausgesprochen: er rüttelt mit ausgedachten Projekten an den Formen des Gemeinschaftslebens und verlangt die Herbeiführung eines glücklicheren Zustandes der Menschheit durch Begrün-

dung des Staates auf Gütergemeinschaft und freie Liebe [1]. Die philosophischen und geistvollen kunstgeschichtlichen Erörterungen — Heinse hat zuerst in Deutschland gegen Winckelmanns einseitige Bevorzugung der Antike die Tendenzen des späteren Nazarenismus verfochten [2] — dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass unser Stürmer und Dränger vor allem darauf ausgeht, durch sein Werk in die Sitten und Zustände seiner Zeit im Sinne des Rousseau'schen Naturevangeliums reformierend einzugreifen, und wenn er die romantische Vagabundage kunstgeniessender und liebelnder Menschen zur Darstellung bringt, handelt es sich ihm nicht zum wenigsten darum, zu erweisen, dass das letzte Ziel alles menschlichen Strebens in möglichst allseitigem und unbeschränktem, auf seinen höheren Stufen durch die Kunst verschöntem Sinnengenuss bestehe. Diese hedonische Philosophie ist deutlich in den Grundbegriffen niedergelegt, worin die Anhänger des auf den glückseligen Inseln Griechenlands konstituierten Staats übereingekommen sind: «Kraft zu geniessen, oder welches einerley ist, Bedürfniss gibt jedem Dinge sein Recht; und Stärke und Verstand, Glück und Schönheit den Besitz. Desswegen ist der Stand der Natur ein Stand des Krieges.» — «Wirkliche (nicht bloss eingebildete und erträumte)

---

[1] Diese Auffassung M. Riegers dürfte wohl die allein richtige sein. Wenn Richard Rödel (Joh. Jac. Wilh. Heinse, Diss. 1892) den phantastischen Abschluss des Romans als eine Satire «gerichtet gegen die überschwängliche Begeisterung der Anhänger des Naturstaates» (p. 177) begreift, so beweisen mir alle Argumente, die er zur Begründung seiner Ansicht anführt, nur, wie sehr Heinses grossartigen Pläne weltbewegender Reformen den Charakter des Jugendlichen, um nicht zu sagen des Kindischen, an sich tragen. Jene Spekulationen, so utopisch und widerspruchsvoll sie auch sein mögen, als «feinste Ironie» aufzufassen, scheint mir hingegen verfehlt.

[2] Oskar F. Walzel im Anzeiger für deutsches Altertum 25 (1899), p. 313.

Glückseeligkeit besteht allezeit in einem unzertrennlichen Drey: in Kraft zu geniessen, Gegenstand und Genuss. Regierung und Erziehung soll jedes verschaffen, verstärken und verschönern» [1]. Heinse huldigt hier einem Kultus der Kraft, der geradeswegs dahin führt, jede Äusserung der Kraft zu rechtfertigen und jeden Genuss, zu dem Kraft gehört, der Kraft als rechtmässigen Preis zuzusprechen. Aus der brennenden Begierde, alles, was ausser uns ist, in der Blüte seiner Schönheit und Vollkommenheit als Gegenstand egoistischen Sinnengenusses zu vernützen, wird mit innerer Notwendigkeit die Bemühung entspringen, die Verhältnisse, in die uns das Schicksal gesetzt und die Fesseln und Beschränkungen, welche die menschliche Gemeinschaft uns auferlegt, als störendes Hindernis gegen die Möglichkeit individuellen Sichauslebens zu zerreissen. Dementsprechend wehrt sich denn auch Heinse mit Rousseau gegen alles, was die freie Regung der Menschennatur irgendwie beengen könnte, gegen Staat, Gesellschaft und jedes begrenzende Gesetz der Moral. Da nun der individuelle Daseinszweck in Glück und Genuss besteht und unter allen Genüssen der sinnliche Liebesgenuss als die Krone des Lebens gepriesen wird [2], so ist es vom Standpunkt dieser epikureisch-egoistischen Weisheit aus nur folgerichtig, wenn innerhalb der staatlichen Organisation insbesondere die Ehe verworfen wird, die der Betätigung zügelloser Sinnlichkeit Schranken setzt.

Der Held des Kunstromans «Ardinghello» ist ein Allerweltskerl, ein wahres Kraftgenie, Maler, Dichter und Sänger zugleich; jenes «veni, vidi, vici» passt für ihn im Kampf wie in der Liebe. Von der Natur

[1] W. Heinses sämtliche Werke. Herausgegeben von C. Schüddekopf, Leipzig 1902, Bd. 4, p. 395 f.

[2] l. c. p. 232.

mit einer starken, respektablen Sinnlichkeit ausgestattet, leistet er wie Klingers Simsone Grisaldo namentlich in letzterer Hinsicht Erstaunliches. Er selbst rühmt von sich: « Ich war noch keine fünfzehn Jahr, als ich mit einem kleinen Engel aus der Nachbarschaft, noch unter meinem Alter, eine Tochter zeugte ».[1] In seinem späteren Leben betrachtet er als Abgott der Frauen die schönere Hälfte der Menschheit mit den Augen des Freibeuters und wendet sich mit einer fast beispiellosen Skrupellosigkeit von einer Eroberung zur andern. Dabei kann bei ihm von Liebe im Sinne einer seelischen Leidenschaft nicht die Rede sein; wie andere Lieblingsfiguren der Genieperiode kennt Ardinghello nur die gemeinsinnliche Begehrlichkeit. In heimlicher Liebesleidenschaft ist ihm zunächst Cäcilia, eine vornehme Venezianerin, die als Verlobte des reichen und angesehenen Marc Anton einer freien und offenen Bewerbung unerreichbar ist, völlig ergeben. Und diese Liebe ist « ganz Natur und hat mit bürgerlichem Wesen nichts zu schaffen ».[2] Ardinghello ermordet seinen Feind und Nebenbuhler, und um jeden Verdacht abzulenken, preist er Cäcilia glücklich, « dass sie so geschwind als möglich von dem harten Joche der Ehe sey ausgespannt worden ».[3] Zur völligen Sicherheit flüchtet er nach Genua und wird dort in das Haus des Marchese S . . . eingeführt, der eben im Begriffe steht, seine Hochzeit mit einer gewissen Fulvia, einem Weibe von der Sinnlichkeit einer Dirne, zu feiern. Durch improvisierte Deklamationen erregt Ardinghello das Interesse der Braut; er selbst wird durch die reizvolle Erscheinung eines jungen Mädchens Lucinde gefesselt. « Ich habe Gespräche mit der letz-

[1] l. c. p. 159.
[2] l. c. p. 45.
[3] c. p. 87.

teren gehabt», schreibt er an seinen Freund, «mich auf ewig mit ihr zu fesseln, wenn die Ehe nicht der Tod bey lebendigem Leibe für meinen freyen Sinn wäre».[1] Während einer Liebesorgie mit Fulvia schmachtet er selbst im Taumel der Sinnlichkeit nach Lucinde. Dass sie und die zurückgelassene Cäcilia ihn als «Freundinnen» lieben könnten, ist sein heissester Wunsch. «Warum sollen wir uns von Gewohnheiten und Gesetzen im Zaum halten lassen, die bloss für den Pöbel sind, eben weil er Pöbel ist, der sich nicht selbst regieren kann?»[2] Im Zusammenhang damit wendet sich Heinse direkt gegen die Verächter der Sinnlichkeit. Er könnte sich allerdings die Mühe ersparen, seine Ideen in dieser Hinsicht noch ausdrücklich zu entwickeln: die galanten Abenteuer des Helden werden zwar gelegentlich nicht ohne Anmut, aber mit einem solchen Grad von Offenheit und so viel Aufwand von Farbe nackten Fleisches geschildert, und in dem Roman spielt die Sinnlichkeit ohne vergeistigendes Moment überhaupt eine solche Rolle, dass man über die eigentliche Meinung des Autors nicht im geringsten Zweifel bleibt. Er hat nicht ohne Grund zur Zeit des jungen Deutschlands seine Wiedergeburt gefeiert und in Laube seinen Verherrlicher und Herausgeber gefunden. Immerhin lässt Heinse seinen Helden überlegen: «Wie, bin ich strafbar, dass ich mich mit dem Schönen zu vereinigen suche, wo ich's finde? Ist dies nicht der edelste Trieb unsers Geistes? Ist der nicht ein Elender, ein von Gott Verworfener, der diesen Trieb nicht hat, nicht ausübt?» Er ruft den «Vortrefflichen» auf zum Sturz der «barbarischen Gesetzgebung», der «zerrüttenden» bürgerlichen Ordnung und wünscht in leidenschaftlicher Sehnsucht eine Re-

[1] l. c. p. 107 f.
[2] l. c. p. 110.

publik herbei, „wo wenigstens Mann und Weib mit ihrer Liebe heilig und frei sind».[1] Georgien und Cirkassien, wo nach dem Bericht des alten Gabriotto die schönsten Menschen leben und die Kinder hervorkommen wie die Blumen und Früchte auf dem Felde, wo man von keiner Eifersucht weiss und sich die Männer bloss für die Mittel ihrer Entstehung halten und alle Welt ohne unsere Ketten und Fesseln glücklicher lebt[2], wäre etwa nach Ardinghellos Geschmack. — Neben der Verklärung der freien Liebe im Gegensatz zur Ehe kommt in dem Roman auch die Tendenz der Frauenemanzipation mehrfach zum Ausdruck. Lucinde liefert in längerer Rede einen ganzen Kommentar[3] zu dem Goetheschen: «Der Frauen Schicksal ist beklagenswert.» Sie selbst ist mit einem gewissen Florio verlobt; allmählich aber hat sich bei ihr eine heisse Leidenschaft für Ardinghello, «den verführerischen Buben», entwickelt. Unter dem Widerstreit der Gefühle bricht sie zusammen und wird wahnsinnig. Ihr Schicksal presst Ardinghello die Worte aus: «Weide dich, barbarische Moral, Feindin des Lebendigen, mit Wolfsgrimm hier an deinem Opfer!»[4] Im weiteren Verlauf der Erzählung lernen wir Ardinghellos Ansichten über Staat und Gesellschaft kennen, die er in Briefen an seinen Freund entwickelt. Als ein vollkommener Staat erscheint ihm derjenige, in dem das Wohl des Ganzen als oberstes Gesetz anerkannt ist, ein Staat, der auf demokratischer Grundlage ruht und jedem seiner Anhänger die Möglichkeit des freien Gebrauchs sinnlicher und geistiger Kräfte gewährleistet. — In Rom gerät Ardinghello unter

---

[1] l. c. p. 111.
[2] l. c. p. 122.
[3] l. c. p. 128 f.
[4] l. c. p. 140.

den mächtigen Einfluss der stolzen, jungen Römerin Fiordimona. Sie ist recht eigentlich ein Überweib, eine glühende Bacchantin voll Üppigkeit, « bei allen Reizen der Schönheit » durch einen « hohen und kräftigen Geist" ausgezeichnet. Gelegentlich wird sie Männerkleidung tragen, wie etwa Hildegard von Hohenthal bei ihrem Wagestück in Rom. Was Genussfreudigkeit und Genussfähigkeit betrifft, eine unserem Helden ebenbürtige, unersättliche Natur, versteht sie auch den Gedanken der Emanzipation vorzüglich im Sinne fleischlicher Willkür. Offenbar in instinktiver Empfindung einer gewissen Wahlverwandtschaft versteigt sich Ardinghello, dessen leicht reizbares Naturell alsbald in den Flammen der Sinnlichkeit auflodert, zu dem beinahe befremdenden Ausruf: « Fiordimona, o Fiordimona, mit Dir möcht' ich ewig leben und unauflöslich mich mit Dir verflechten! »[1] Sie aber entgegnet: « Wir wären so für einander geschaffen, um die erste Ehe stiften zu können, wenn nicht schon ein anderes Paar den Fluch aller Unglücklichen, die an diesem Joche ziehn, auf sich geladen hätte. »[2] Es geht ihr nichts über die Freiheit; die Ehe ist ein Joch. Unverheiratet bleibt das Weib eine Göttin, Herr über sich selbst; « es lebt in Gesellschaft mit den verständigsten, schönsten, witzigsten und sinnreichsten (Männern), erzieht seine Kinder mit Lust, als freywillige Kinder der Liebe ». Durch Gesetz und Gewohnheit werde es im Ehestande zur Sklavin erniedrigt; die Wahl und Anzahl der Geliebten soll aber seinem freien Ermessen überlassen sein. Dabei wird auf Tiere, Gras, Kraut und Bäume verwiesen: « Jedes vereinigt sich mit dem andern nach Gelegenheit ». Bei solchen Verhältnissen habe Eifer-

[1] l. c. p. 212.
[2] l. c. p. 239.

sucht unter den Männern keinen Sinn, sie entspringe aus armseliger Schwäche; Brüder und Helden sollten sich vielmehr eine Freude daraus machen, ein schönes Weib gemeinschaftlich zu lieben.[1] Diese letztere Biegung des Gedankens, dass ein körperlich und geistig vollkommenes Weib sich an einem Mann nicht genügen lassen könne, dass es auf Wechsel geradezu angewiesen sei, ist schon mehrfach in der Laidion[2] festzustellen. Nach zahlreichen weiteren Abenteuern, die hier nicht weiter von Wichtigkeit sind, geht Ardinghello nach den jonischen Inseln ab und lässt sich mit seinen Freunden, Malern und Bildhauern, samt ihren Frauen und Geliebten auf den durch Krieg entvölkerten Inseln Paros und Naxos nieder, um dort das neue Reich der Glückseligkeit und ungebunden frohen Sinnlichkeit zu begründen und so das sinnendurchglühte Naturleben des verfeinerten Rousseauismus zu verwirklichen. Zu den Institutionen, die als Grundlage für das Leben in jener idealen Republik angenommen worden sind, gehören unter anderem folgende: Die Weiber sind gemeinschaftlich, ebenso die Männer, d. h. jedermann hat völlige Freiheit seiner Person; zur Aufrechterhaltung der Ordnung werden die Frauen von den Männern getrennt. Die Frauen haben Stimmrecht bei den allgemeinen Geschäften, aber ihre Stimmen gelten nur zehn Prozent von denen der Männer. Die Kinder gehören dem Staat, der ihre Erziehung übernimmt. So schwingt denn « die Liebe in allerhöchster Freiheit ihre Flügel ».[3]

Im Jahre 1794 vollendet Heinse seinen zweiten Kunstroman « *Hildegard von Hohenthal* ». Wie die

---

[1] l. c. p. 233 f.

[2] Wilh. Heinses sämtl. Schriften, Leipzig 1857, Bd. 3. Laidion, p. 11, 30, 33, 34.

[3] W. Heinses sämtliche Werke. Herausgegeben von C. Schüddekopf, Leipzig 1902, Bd. 4, p. 392.

bildenden Künste im Ardinghello, so wählt er hier die Musik zum Gegenstand seiner Untersuchung, den romantischen Bestrebungen auch auf diesem Gebiet vorarbeitend.[1] Bei Hildegard, einer jungen, körperlich und geistig wohl entwickelten Edeldame, erscheint die Emanzipation von geringerer sinnlicher Färbung als z. B. bei Fiordimona; indessen ist diese Heldin nicht etwa darauf bedacht, verfänglichen Situationen aus dem Wege zu gehen, im Gegenteil! Von heimlicher Lüsternheit getrieben, sucht sie solche mit Vorliebe auf und hat denn auch ihre physische Tugend einem Künstler gegenüber fortwährend durch Fusstritte usw. zu wahren, was aber den Attentäter nicht darin beirren kann, seine angebetete Schöne nie anders als « mein gnädiges Fräulein! » anzusprechen. Wie Gœthe nach dem Erscheinen des « Ardinghello » entrüstet war über Heinses Unternehmen, « Sinnlichkeit und abstruse Denkweise durch bildende Kunst zu veredeln und aufzustutzen », so konnte er sich auch mit diesem Roman nicht befreunden. Er hat den Autor mit folgendem Distichon bedacht:

Hildegard von Hohenthal.

« Gerne hört man dir zu, wenn du mit Worten Musik machst,
Mischtest du nur nicht sogleich hündische Liebe darein ».

In Heinse haben wir ein unmittelbares Bindeglied des Sturmes und Dranges der siebziger Jahre und der romantischen Bestrebungen des ausgehenden Jahrhunderts erkannt. Im übrigen gehen aber die kritischen Führer der jungen Romantik nicht vom Sturm und Drang aus; der Boden aus dem sie emporsteigen ist der Forstersche Kreis. Mit Nachdruck hat Oskar

[1] Oskar F. Walzel im Anzeiger für deutsches Altertum 25 (1899), p. 313.

F. Walzel[1] in neuerer Zeit dem Gefühlsphilosophen *Fried. Heinr. Jacobi,* dem Freund Forsters, dieselbe Rolle des Zwischenträgers beider Richtungen zugeschrieben und ihn als nächsten Vorläufer der Schlegel in Anspruch genommen, trotz der schnöden Besprechung, die der jüngere der Brüder dem Roman «Woldemar» angedeihen liess. Walzel hebt hervor, dass Forster und Jacobi — freilich ihrerseits Schüler des Sturms und Drangs — indem sie über diese Bildungsform ihrer späteren Jugendjahre hinauswuchsen, dem deutschen Geistesleben in fortschreitender Entwicklung eine neue Wendung gegeben haben. Was sie an Neuem gewonnen, sei von den Schlegel weiter getrieben worden; im besonderen gehörten Jacobis Romane «Aus Edward Allwills Papieren» (1775) und «Woldemar» (1777) zur Vorschule des romantischen Romans, ebenso wie sie die Nachfolge Werthers darstellen. — In der Tat, zahlreiche romantische Elemente sind in diesen beiden Werken nicht zu verkennen. Im Woldemar preist Jacobi ein selbstmächtiges Erheben von Gefühlen über die gesetzlichen Einrichtungen als höchstes Ideal; er hält das Gefühl der Liebe für entweiht durch die Ehe. Der Roman ist ganz aus der Wirklichkeitsempfindung herausgewachsen. In seinen Lebenserinnerungen berichtet Steffens[2] von dem Verfasser: er «liebte es, geistreiche Frauen um sich zu versammeln und anzuregen; suchte er doch in seinem Roman Woldemar eine Art, ohne allen Zweifel höchst unschuldiger, Bigamie als annehmlich und von hoher geistiger Bedeutung darzustellen.» Wenn Jacobi eine «doppelte eheliche Verbindung der Männer — (eine

[1] Schriften der Gœthegesellsch. 13. XVI f. (vgl. auch Lévy-Brühl, La philosophie de Jacobi, Paris 1894, p. 23) und Anzeiger für das deutsche Altertum 25 (1899) p. 314 f.

[2] H. Steffens, Was ich erlebte. Bd. 8, p. 381.

für eine höhere Sphäre, die nicht aus dieser Welt ist, und eine zweite nur zur Fortpflanzung des Geschlechts)» als möglich und wünschenswert hinstellt, so kommt in diesen Tendenzen des Woldemar eine gewisse Unzufriedenheit mit den bestehenden Eheverhältnissen zum Ausdruck, die dann später der Ausgangspunkt für die revolutionären Ideen eines Friedr. Schlegel wird. Auch nimmt dieser schon bald nach der Rezension[1] den « Mysticism der Gesetzesfeindschaft », « die Lehre von der gesetzgebenden Kraft des moralischen Genie's, von den Lizenzen hoher Poesie, welche Heroen sich wider die Grammatik der Tugend erlauben dürften », das Fragmentarische der Jacobischen Äusserungen und den « Indifferentism gegen alle Form » — kurz alle jene Freiheiten für sich in Anspruch, die er als Kritiker Woldemars so weit von sich weist. Später folgt die « moralische Debauche » der Lucinde und endlich noch der « Salto mortale in den Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit » d. h. in diesem Fall in den Schoss der alleinseligmachenden katholischen Kirche!

Wie Woldemar ist Allwill ein Typus dämonischer Genie-Naturen; er repräsentiert speziell das « moralische Genie ». Als solches erkennt Allwill — ein Schüler Rousseaus — nur die Autonomie des Individuums, die Selbstherrlichkeit des Ichs an. Die unmittelbaren Kundgebungen der Seele und die Autorität des eigenen Herzens sind die einzigen Normen, denen man sich ohne Rücksicht auf Herkommen und Gesetz zu fügen hat. « Was man gewöhnlich mit einem vernünftigen klugen Wandel meint, ist eine erkünstelte Sache.»[2] « Die Stimme meines eigenen Her-

[1] Friedr. Schlegel. Seine prosaischen Jugendschriften, herausgegeben v. J. Minor, 1882, II, p. 72—91.

[2] Fr. Hr. Jacobis Werke (Leipzig 1812—1825) I, p. 187.

zens zu vernehmen, zu unterscheiden, zu verstehen, sey mir Weisheit; ihr muthig zu folgen Tugend[1]». «Was ist zuverlässiger, als das Herz des *edel gebornen?*[2]» Die genial moralische Individualität ist der unbedingte Gesetzgeber in der menschlichen Gesellschaft. «Ich singe ein anderes Lied, als wovon die Melodie auf die Walze eures (der Philosophen) heiligen moralischen Dudeldeys genagelt ist.[3]» Ganz dieser Philosophie entsprechend geberdet sich Allwill: masslos und willkürlich, als genialer Egoist. In ihm ist — echt romantisch — der ganze Mensch seinem sittlichen Teil nach *Poesie* geworden.[4] Nach Jacobis Überzeugung ist Tugend eine freie Kunst.[5] Die gesetzlichen und sittlichen Normen sind nur da, um bei der Menge das Gewissen zu vertreten.[6]

---

[1] l. c. p. 189.
[2] l. c. p. 189.
[3] l. c. p. 192.
[4] l. c. p. 178.
[5] l. c. V, p. 78 et 417.
[6] l. c. V, p. 87. — Weder Zweck noch Begrenzung dieser literarischen Abhandlung gestatten, ausführlicher über Jacobi zu berichten; einiges wird später geeigneten Ortes noch Erwähnung finden. Im übrigen sei für die beiden Romane auf Eberhard Zirngiebl: Fr. Heinr. Jacobis Leben, Dichten und Denken. Wien 1867 und auf Adolf Holtzmann: Über Eduard Allwills Briefsammlung. Habil. Schr. Jena 1878 verwiesen.

Nach diesen mehr einleitenden, der Sturm- und Drangepoche unserer Literatur gewidmeten Betrachtungen, die deshalb etwas ausführlich ausgefallen sind, weil man schon verhältnismässig früh erkannt hat, dass die Elemente der Romantik im Grunde nur eine fortgesetzte Wiederaufnahme der genialen Periode der siebziger Jahre waren, wende ich mich zu meinem eigentlichen Thema.

Der theoretische Führer der *ersten romantischen Schule* ist Friedrich Schlegel; er ist der Schöpfer der romantischen Ideen. Eine Untersuchung über «die ethischen Neuerungen der Früh-Romantik» dürfte sich also wohl am besten in der Weise anstellen lassen, dass man zunächst bei ihm die allmähliche Bildung neuer sittlicher Anschauungen bis zur völligen Ausgestaltung einer romantischen Ethik verfolgt, dabei gleichzeitige ähnliche Entwicklungen innerhalb des Kreises tunlichst berücksichtigt und hierauf der Wirkung dieser Welt- und Lebensauffassung bezw. ihrer Anerkennung, Modifikation oder Fortbildung bei den übrigen Vertretern der romantischen Doktrin nachgeht.

Ein starker Hang zur Philosophie, eine entschiedene Begabung für das Gebiet der Abstraktion begleitet *Friedrich Schlegel* durchs Leben. Besonders war er eine auf das Ethische gerichtete Natur, und es soll gleich hier im allgemeinen festgestellt werden, dass ihn während seiner jüngeren Mannesjahre eine der allerwichtigsten

ethischen Fragen intensiv und zeitweise ausschliesslich beschäftigt hat — das Verhältnis der Geschlechter und dessen Ordnung. Bereits in der entscheidenden Epoche des Erwachens zur Selbständigkeit können wir diesen Zug zum Moralischen und Moralisierenden bei ihm beobachten. « Eine Verbindung mit mir, die lange bestehen soll, muss auf gegenseitiger Anregung der Sittlichkeit beruhen — denn diese Verbindung nimmt ewig zu[1] » schreibt er im Jahre 1792 an seinen Bruder. Im selben Brief meldet er, dass ihn « das Denken über moralische Gegenstände », das ihn zuerst zur Metaphysik getrieben, auch weiterhin nicht loslassen werde[2], und bald darauf führt er die grosse Achtung, die dem Popularphilosophen Garve entgegengebracht werde, als Beweis an, dass es immer noch an einem guten Moralisten fehle.[3] Um so mehr imponiert ihm Voltaire; er nennt ihn einen « superieuren Mann », weil wenige andere « die moralischen Eigenschaften der Classe so eingesehen und übersehen » hätten.[4] Gelegentlich wird er den nachlässigen Betrieb seines Fachstudiums, der Jurisprudenz, damit entschuldigen, dass er unter anderem Moral und Kantische Philosophie « mit ganzem Ernst vorgenommen.[5] » Im wirklichen Leben aber macht Schlegel damals die pessimistisch zersetzende, revolutionäre Stimmung seiner Generation bis auf die Neige durch; nichts destoweniger oder gerade deshalb ist das Grübeln und Räsonnieren über seine moralische Entwicklung, seine sittlichen und unsittlichen Experimente stehendes Requisit der Mitteilungen an den Bruder.

[1] Oskar F. Walzel. Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, Berlin 1890, p. 46.
[2] l. c. p. 45.
[3] l. c. p. 51.
[4] l. c. p. 8 (5).
[5] l. c. p. 82.

In einem Brief aus jener unerquicklichen Epoche findet sich die Notiz: «Die Weiber sind seit einiger Zeit ein Lieblingsgegenstand meines Nachdenkens»[1]. Persönliche Erlebnisse mochten wohl Fr. Schlegel zum Nachdenken über die Frauen geführt haben. Er macht die Mitteilung aus Leipzig (21. Nov. 1792); Leipzig, im 18. Jahrhundert die elegante frivole Universität, war ein besonders schlüpfriger Boden für einen jungen Menschen, und es wirft auf Schlegels Lebensführung, auf das ganze Milieu, in dem er sich bewegt, zum mindesten ein etwas eigentümliches Licht, wenn er den angeführten Worten gleich beifügt: «aber ich denke gering von ihnen». Dass Fr. Schlegel damals der Weiblichkeit nicht nur im Leben sein Interesse zuwendet, sondern auch ihrer Darstellung in der zeitgenössischen Kunst und Literatur besondere Aufmerksamkeit schenkt, das bezeugen deutlich die Briefe an August Wilhelm. Schon im Sommer 1791 schreibt er dem Bruder: «In Klingers Schauspielen habe ich viele grossgedichtete Charaktere gefunden besonders in der Medea, der neuen Arria, dem verbannten Göttersohn, und dem Derwisch, ob wohl wenig Dialog».[2] Friedrich bezieht sich mit dieser Äusserung auf F. M. Klingers «Theater»[3], und von allen jenen zwölf Dramen, die diese Ausgabe in sich vereinigt, hebt er gerade diejenigen hervor, in denen der Stürmer und Dränger sein Frauenideal — wir kennen es — dargestellt hat. Neben der auf die äusserste Spitze getriebenen Selbstüberhebung des Genietums im verbannten Göttersohn, scheinen Schlegel also am meisten die Machtweiber Klingers anzuziehen.

Im Oktober desselben Jahres spricht er über den

---

[1] l. c. p. 66.
[2] l. c. p. 8.
[3] l. c. p. 8 Note.

« Peregrinus Proteus » von Wieland. Auch hier interessieren ihn in erster Linie die weiblichen Charaktere der Mamilia und Theoklea.[1] — Wohl einerseits das Sturm- und Drangvolle der eigenen Natur, andererseits die romantischen Elemente in F. H. Jacobis « Allwill » lassen Fr. Schlegel bald darauf von diesem Roman schwärmen: « ein geistvolles Werk », « das Gefühl unsrer göttlichen, höheren Natur in uns durchdringt es ganz, ist die Seele desselben ». Und charakteristisch fügt er die Bemerkung bei: « Unbeschreibliches Vergnügen machten mir die Weiber, besonders Amalia und Luzie »[2]. Gerade auf sie kommt er immer wieder zu sprechen; so z. B. bittet er den Bruder, ihm in Betreff des Allwill seine « Gedanken über Darstellung der Weiblichkeit zu sagen ».[3] Wie sehr Friedrich im Grunde den ethisch-literarischen Tendenzen seiner Geburtszeit zugetan ist, bezeugt noch einer der letzten Briefe, die er aus dem trüben Strudel des Leipziger Lebens heraus an August Wilhelm richtet: den Fernando in Gœthes Stella kann er nicht unsittlich finden, und der Schluss des Stückes erscheint ihm in Rücksicht der Sittlichkeit geradezu vortrefflich.[4] Ähnlich wie Tieck den Stürmer und Dränger Gœthe zeitlebens über den gereiften Dichter stellt, schätzt Schlegel in dieser Periode den frühern Gœthe höher als den von den Schlacken naturalistischer Leidenschaft gereinigten.

Nachdem sich Friedrich Schlegel schon in Leipzig mit Vorliebe mit historischen, ästhetischen und philologischen Büchern beschäftigt, lässt er in Dresden die Rechtswissenschaft völlig links liegen und legt sich endgültig und rückhaltslos auf das Studium der Antike.

---

[1] l. c. p. 19.
[2] l. c. p. 49.
[3] l. c. p. 141.
[4] l. c. p. 155.

In Dresden entstanden denn auch seine frühesten wissenschaftlichen Arbeiten. Sie gelten dem klassischen Altertum und beruhen auf Winckelmanns Vorbild. In enthusiastischer Anschauung hatte dieser die Kunst der Griechen als den für alle Zeiten und Völker höchsten Kanon des Schönen zur Nachahmung aufgestellt und sich so energisch in die Welt des Griechentums versenkt, dass seine Erschliessung der antiken Kunstwelt nicht nur für die geschichtliche Erkenntnis auch der Dichtung die Wege wies, sondern selbst eine Umbildung der ethischen Weltanschauung, die durchgehende Hellenisierung und Ästhetisierung der sittlichen Ideale inaugurierte. Das Beispiel Winckelmanns steckt dem Ehrgeiz des jungen Fr. Schlegel in der Epoche der fortgeschritteneren Jugendbildung ein höchstes Ziel. Die Geschichte der griechischen Poesie als Seitenstück zu Winckelmanns antiker Kunstgeschichte zu schreiben, ist sein erster grosser Plan, und indem er so ein Herdersches Programm vom Jahr 1767 aufnimmt, stellt er die Verbindung her zwischen der jungen Romantik und verwandten Bestrebungen des Klassizismus. Mit all seinem Denken und Empfinden ging Fr. Schlegel in der grössten und reichsten Kunstperiode im Leben der Menschheit auf. Aus dem tiefen Studium des griechischen Altertums haben sich seine ästhetischen, moralischen und politischen Überzeugungen entwickelt. Das Interessante und für uns Wesentliche bei diesem leidenschaftlichen Streben ist, dass dem Verfasser der Jugendarbeiten ethische Interessen durchgehends gleich nahe liegen wie die ästhetischen; schärfer als bei seinem ältern Bruder tritt diese Seite der Vergleichung zwischen der alten und der modernen Welt bei ihm hervor. Während August Wilhelm vollkommen begnügt in Kunst und Literatur lebt, sieht Fr. Schlegel darüber hinaus auf das tätige

Leben und die sittliche Welt. Seine Untersuchungen über Kunst und Poesie der Griechen stehen in engstem Zusammenhang mit seiner Auffassung ihres Lebens und ihrer Sittlichkeit; ja gelegentlich, wie etwa in dem Aufsatz «Vom ästhetischen Werthe der Griechischen Komödie» (1794), wird er Leben und Kunst geradezu in eins zusammenfallen lassen und in peinlicher Unklarheit ethische und ästhetische Werte durcheinanderwerfen. Bereits gegen Ende seines Leipziger Aufenthalts hatte er einen Aufsatz «Ueber die Moralität der griechischen Tragiker»[1] geplant, der indessen nicht zur Ausführung gekommen war; jetzt in Dresden verlangen seine eigensten Interessen entschieden weitgehendere Berücksichtigung. So erklärt Fr. Schlegel am Anfang seiner ernsten archäologischen Untersuchungen als seinen eigentlichen Zweck und seine wichtigste Aufgabe, den Geist der Griechen, die Kenntnis der «Geschichte des sittlichen Menschen bey ihnen» zu erforschen. Er schreibt an den Bruder, dass ihm dazu nur die Masse der Fakta geliefert werde, die philosophische Durchdringung des Materials hingegen bleibe ihm «wegen der moralischen Nullität der Alterthumsforscher» völlig überlassen.[2] In dem Bestreben, die gelehrte Forschung nach dieser Richtung hin zu ergänzen, richtet denn der angehende Literat ganz seiner eigentümlichen Geistesrichtung entsprechend, das Hauptaugenmerk auf die Stellung und Geltung der griechischen Frauen. Er plant mehrere kleine Aufsätze — «Bruchstücke griechischer Weiblichkeit — Diotima — Aspasia — Olympias — Cleopatra.[3]» Aber nur in teilweiser Ausführung dieses Programms veröffentlicht Fr. Schlegel, um das weibliche

[1] l. c. p. 148 f.
[2] l. c. p. 174, 184.
[3] l. c. p. 181.

Geschlecht in freiem und richtigem Denken über sich selbst und seine nächsten Verhältnisse zu fördern, 1794 in der Leipziger Monatsschrift für Damen zunächst eine Studie: «*Ueber die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern*»[1]. Von Homer und seiner Darstellung der Weiblichkeit ausgehend, stellt der Verfasser den Äschylus, Sophokles und Euripides in den Mittelpunkt seiner Betrachtung. Er findet, bei den Griechen habe das poetische Ideal des weiblichen Charakters in den Schöpfungen des Sophokles seine Vollkommenheit erreicht. Dass im perikleischen Zeitalter nicht nur der griechische Geist und die Dichtung, sondern auch das weibliche Geschlecht in Wirklichkeit die höchste Entwicklungsstufe erlangt hat, dafür bürgen Fr. Schlegel Erscheinungen, wie die einer Aspasia oder Diotima. Der Schluss der Studie streift endlich noch die Rolle, welche die öffentlichen Mädchen bei den Griechen spielten. So erscheint denn dieser Aufsatz seiner ganzen Haltung nach nur als ein Exkurs zu dem weit bedeutenderen: «*Über die Diotima*»[2] (1795). Diese Studie ist besonders wichtig für die Kenntnis der Entwicklungsgeschichte der ethischen Anschauungen Fr. Schlegels und lässt charakteristische Ansätze für seine spätern reformatorischen Bestrebungen klar erkennen. Hat der junge Schriftsteller bereits in dem Aufsatz «Ueber die Grenzen des Schönen» die Vollkommenheit der Alten, dieser «Menschen im höhern Stil», betont und ihre «Vollständigkeit und Bestimmtheit» der innern Zerfahrenheit der Modernen gegenübergestellt, so richtet sich hier sein ganzer Eifer gegen «die freche Absicht das heilige Athen zu lästern», und die Abhandlung

[1] Fr. Schlegel. Seine prosaischen Jugendschriften. Herausgegeben von *J. Minor*. Wien, 1882, I, p. 28—45.

[2] J. Minor, Jgdschr. I, p. 46—74.

ist noch weniger frei von eingenommener Parteilichkeit, mit der er in seinem Winckelmannschen Enthusiasmus das Griechentum ideologisch ins Schöne malt. Von der Diotima im platonischen Gastmahl, von der Frage, wie in Griechenland eine Frau von so hoher Bildung möglich war, geht der ganze Aufsatz aus. Der Verfasser hofft im Verlauf seiner Untersuchung überdies ein ziemlich abgerundetes Bild griechischer Weiblichkeit zu entwerfen[1] und verspricht von vornherein, es an Ausblicken in unsere Sitten und Meinungen nicht fehlen zu lassen. Um seine im Gegensatz zu der gewöhnlichen Meinung aufgestellte Behauptung zu erhärten, dass die Diotima trotz ihres reichen Geistes und ihres Umganges mit Männern keine Buhlerin gewesen sei, verbreitet er sich zunächst über das griechische Hetärenwesen. Hier gleich zeigt sich die blinde Verherrlichung der griechischen Anschauung und Behandlung der Weiblichkeit. In seiner Gräkomanie wird es Schlegel leicht, auch für diese Erscheinung des Altertums, bei deren Beurteilung wir Modernen uns kaum entschliessen können, die selbständige Berechtigung des sittlichen Gesichtspunktes zu gunsten einer ästhetischen Betrachtungsweise aufzugeben, Rechtfertigung und Sympathie zu gewinnen, ganz ähnlich wie er in der apologetischen Partie des kurz nachher entstandenen Essay « Ueber das Studium der griechischen Poesie » die von unsern moralischen Anforderungen ausgehenden Bedenken mit dem Hinweis auf die Autonomie des Schönen ablehnt. Gewiss kann das Schöne der Moral einen

[1] In einem Brief (Walzel, Schlegelbriefe p. 224) wird der Aufsatz über die Diotima als die vollständige Skizze eines grössern Werkes bezeichnet, in dem die einzelnen hier nur angedeuteten Abschnitte — z. B. der über die Darstellung der Weiblichkeit in den Dichtern und in der bildenden Kunst — vollständiger ausgeführt und durch Übersetzung grösserer Stellen erweitert werden sollen.

äusserst fruchtbaren Boden bieten — in diesem Sinne wollten ja z. B. Schiller und Wilhelm v. Humboldt in ernstem Streben die ästhetische Bildung zur Vorschule der moralischen und allgemein menschlichen machen — andererseits wird man aber das Gefährliche einer durchaus einseitigen Wertschätzung des ästhetischen Prinzips, wie sie sich bei Fr. Schlegel zeigt, nicht verkennen: das Schöne lähmt gelegentlich die Kraft einer gesunden sittlichen Entrüstung, es aristokratisiert die Lüste und schmückt die Sünde. So vergleicht unser Schriftsteller das Leben der Hetären einer « schönen sinnlichen Kunst » und betont, dass die griechische Bildung eben auch in ihrer Verderbtheit neben der Regsamkeit jeder einzelnen eine imponierende Totalität aller Kräfte des Gemüts gezeigt habe. Mit besonderem Wohlgefallen verweilt er bei der milesischen Aspasia, einer « Hetäre im schönen Stil ». Mit ihr hat Sokrates verkehrt: « Zu Athen, wo das öffentliche Urtheil gleich weit von geistloser Steifheit, und von gesetzloser Gleichgültigkeit entfernt, wo nur das Schlechte unanständig war, wo es keine eigentlichen *Vorurtheile*, welche bei Barbaren die Stelle des sittlichen Gefühls vertreten, gab; da durfte der Weiseste seines Zeitalters wohl mit einer leichtsinnigen Priesterinn der Freude Gespräche wechseln ». — Diotima nun darf aus verschiedenen Gründen nicht zu den Hetären gezählt werden; andererseits hat man aber zuverlässige Zeugnisse für ihre freie Lebensführung und ihren philosophischen Geist. Fr. Schlegel kann sich dieses auffallende Phänomen nur durch den Umstand erklären, dass die Mantineerin höchst wahrscheinlich zu den pythagoreischen Frauen gehört habe. Seine Annahme findet er bestätigt erstlich durch die Ansichten Platos über die Weiblichkeit, sodann durch die Sitten der lakonischen Frauen. Vor allem enthusias-

miert er sich für Plato und dessen Entwurf eines griechischen Freistaats. Wenn dieser Philosoph und später die Stoiker für öffentliche Erziehung auch der Frau, für Gemeinschaft der Weiber wie der Güter und Verwerfung der Ehe plädierten, so haben diese Forderungen für Schlegel den grossen Sinn, dass « die Weiblichkeit wie die Männlichkeit der höhern Menschlichkeit untergeordnet sein soll ». « Was ist hässlicher als die überladne Weiblichkeit, was ist ekelhafter als die übertriebne Männlichkeit, die in unsern Sitten, in unsern Meinungen, ja auch in unsrer bessern Kunst, herrscht? » Wir betrachten, so meint er, « unbedingte Hingebung, und gänzliches Anschmiegen an den allein selbständigen Mann als den eigentlichen Vorzug des Geschlechts »; « aber eben der herrschsüchtige Ungestüm des Mannes, und die selbstlose Hingegebenheit des Weibes, ist schon übertrieben und hässlich. Nur selbständige Weiblichkeit, nur sanfte Männlichkeit, ist gut und schön ».[1]

---

[1] In diesen und den mit ihnen fast wörtlich übereinstimmenden Sätzen des an Dorothea Schlegel gerichteten Aufsatzes « Über die Philosophie » (1799), werden Mann und Weib als Extreme aufgefasst; fortschreitender Ausgleich der Geschlechtseigentümlichkeiten wird als Vorbedingung harmonischer Menschheit postuliert. Unmittelbar mit diesen auf Plato zurückgehenden Äusserungen Fr. Schlegels verbindet *Ricarda Huch* in ihrer Darstellung der ältern Romantik (p. 208 ff.) Franz von Baaders Lehre von der Androgyne und sieht das Idealbild des Ganzmenschen, wie es der mystische Philosoph entworfen, bereits aus den wogenden psychologischen Anschauungen der Romantiker sich immer deutlicher emporheben. R. Huch macht nicht nur Franz v. Baaders Androgynenlehre zu einem Kardinalpunkt der romantischen Philosophie; sie wird auf weite Strecken hin das dunkle Leitmotiv ihrer Arbeit. *Oskar F. Walzel* hat in einer ausführlichen Besprechung (Archiv für das Studium der neuern Sprachen und Literaturen Bd. CVII [1901] Heft 3/4) auf diese anfechtbare ideelle Grundlage der Huchschen Darstellung sein besonderes Augenmerk gerichtet und, ohne einen entfernten Zusammenhang zu bestreiten, auf das Verfehlte dieser vorschnellen Verknüpfung aufmerksam gemacht.

Im platonischen Sinn begeistert sich dann Friedrich Schlegel auch für die Sitten der lakonischen Frauen; in Sparta sei nämlich der ruhmwürdige Versuch gemacht worden, die Weiblichkeit wie die Männlichkeit zur höheren Menschlichkeit zu vereinigen. So gedenkt er der «gymnastischen Übungen der Mädchen, mit leichter oder ohne alle Bekleidung». Im Zusammenhang damit eifert er in seiner Vorliebe für schimmernde Allgemeinheiten gegen die «falsche Scham» der Modernen, ohne irgendwie die Grenze zwischen der berechtigten und der falschen mit befriedigender Klarheit anzugeben. «Wer die Geschichte richtig fassen, ja wer den Menschen und das menschliche Leben überhaupt bestimmt und klar erkennen will, muss sein Gemüth von falscher Schaam reinigen, dieser Gesellinn eines verkehrten Verstandes und verworfener Sitten». «Als die höchste Blüthe der Dorischen Tugend kann man den Augenblick ansehen, wo die Spartaner in reiner heiliger Begeisterung die Kleidung und niedrige Schaam von sich warfen und nackend ihre Kampfspiele feierten.» Es war eine heilige Handlung. «In diesem grossen Augenblick, wo sie auf dem Altar der Liebe dem Gesetz die letzte Schwäche der Natur zum Opfer brachten, entfaltete sich die Knospe ihr Staates zur vollen Blume.»

Ausser den pythagoreischen und lakonischen Frauen haben sich bei den Griechen auch die mazedonischen Fürstinnen und lyrischen Dichterinnen durch feine Sitte und männlichen Sinn ausgezeichnet. Das Beispiel der Sappho vor allem führt der Verfasser gegen Rousseau und dessen Behauptung ins Feld, dass die Weiber der ächten Begeisterung und hoher Kunst ganz unfähig seien. «Man hat den Weibern allen philosophischen Geist abgesprochen: aber in der Gabe, die zartesten Laute der Natur innig vernehmen und rein mit-

theilen zu können, im dunklen Gefühl des Richtigen übertreffen vielleicht Frauen, die unverdorben und zum Guten und Schönen gebildet sind, viele Männer.» Enthusiastisch schliesst er endlich mit dem Hinweis, dass Plato, der noch nahe genug an der Zeit lebte, wo die dorische Tugend ihre höchste Blüte erreichte, in der Diotima mit wenigen Meisterzügen eine Frau verewigt hat, die seiner Vorliebe für dorische Sitten entsprach, «die sein zartes Gefühl und die hohen Ideen seiner Vernunft gleich sehr befriedigte: — Diotima, in welcher sich die Anmuth einer Aspasia, die Seele einer Sappho, mit hoher Selbstständigkeit vermählt, deren heiliges Gemüth ein Bild vollendeter Menschheit darstellt.»

In dem Diotimaaufsatz erscheint Fr. Schlegels Anschauung in Bezug auf die Natur der Frau bereits in ihrer charakteristischen Ausprägung; sie wird später nicht zum wenigsten auch durch Schleiermachers energische Befürwortung die eigentlich romantische Auffassung der Weiblichkeit. Beide Männer stehen in dieser Hinsicht unter dem starken Einfluss ihrer platonischen Studien. Plato hat im Altertum die Ansicht vertreten, dass der Unterschied zwischen der Natur und den Fähigkeiten des Mannes und denen der Frau — wenn er überhaupt vorhanden — höchstens ein Gradunterschied sei. Seit den Tagen der Romantik hat diese Anschauung keineswegs an Boden verloren, im Gegenteil! Sie ist in der Gegenwart die theoretische Grundlage der Frauenbewegung und hat in John Stuart Mill einen kraftvollen Verfechter gefunden. Ihr steht die andere (z. B. durch Herbert Spencer vertreten) scharf gegenüber, wonach der Unterschied von Natur aus so tiefgreifend und fest sei, dass er stets einen Artsunterschied der Stel-
ng und Tätigkeit der beiden Geschlechter bedingen

müsse. — Beiläufig mag hier noch angemerkt werden, dass man sich in Deutschland schon vor Fr. Schlegel in diesem eigentümlich tendenziösen Sinn der Antike zugewendet hat. Schlegels Studien knüpfen, worauf mich Oskar Walzel[1] aufmerksam macht, an Wieland[2] an, in dessen Zeitschriften er seine archäologischen Jugendaufsätze veröffentlicht. Wieland kann geradezu als unmittelbarer Vorläufer Fr. Schlegels in Anspruch genommen werden. Er handelt von pythagoreischen Frauen, schreibt eine Ehrenrettung der Aspasia, bricht eine Lanze für Xanthippe und plädiert im romantischen Sinne für höhere weibliche Bildung.

Dass Fr. Schlegel, dem Diotima die Emanzipierte der Antike repräsentierte und die geistvolle Karoline ein glänzendes Gegenbild der dorischen Frau und die sicherste Gewähr für die Möglichkeit seiner Ideen bot, *Schillers* Wertung der Frauen nicht teilen konnte, ist ohne weiteres einleuchtend. Schiller lehnt «die berühmte Frau» ausdrücklich ab; das Weib ist ihm die Vertreterin des Instinktiven, Unbewussten (Frau: Anmut — Mann: Würde), und in dem längeren Gedicht «Würde der Frauen» verweist er dieselben auf die Sphäre des Hauses und huldigt einem frauenhaften Regiment. Schlegel urteilt über dieses Gedicht in der bösen Horenrezension[3] vom Jahr 1796: «Männer», wie sie hier geschildert würden, «müssten an Händen und Beinen gebunden werden; solchen Frauen ziemte Gängelband und Fallhut». Sein Bruder Wilhelm parodierte:

---

[1] Anzeiger für deutsches Altertum, 25. (1899) p. 310.

[2] Wielands Werke, hgb. v. Hempel, Bd. 35 und 37.

[3] J. Minor, Jugendschriften, II, p. 4; vgl. O. Walzel, Schlegelbriefe, p. 274.

«Ehret die Frauen, sie stricken die Strümpfe,
Wollig und warm zu durchwaten die Sümpfe,
Flicken zerrissene Pantalons aus.
Kochen dem Manne die kräftigen Suppen,
Putzen den Kindern die niedlichen Puppen,
Halten mit mässigem Wochengeld Haus.» u. s. w.

In den bedeutenderen seiner Jugendaufsätze war Fr. Schlegel den Spuren Schillers nachgegangen. Die Schrift «Ueber das Studium der griechischen Poesie» lässt den Einfluss Schillerscher Ideen deutlich erkennen; daneben verrät der Autor bereits eine entfernte Bekanntschaft mit Fichte. Zurzeit da Schlegel durch seinen Bruch mit Schiller den wichtigsten Wendepunkt in der Geschichte der Romantik herbeiführte, gerät er völlig unter die entscheidende Einwirkung der Fichteschen Philosophie, die seinen Geist zu ganz neuen Kombinationen befruchtet. Es soll hier nicht weiter von dem für unsere Literatur Epochemachenden dieser Ab- und Zuwendung die Rede sein; nur möchte ich betonen, dass es wiederum vorzugsweise ethische Interessen waren, die Fr. Schlegel so mächtig zu Fichte hinzogen. Nicht nur vermittelte Fichtes Persönlichkeit einen starken ethischen Eindruck, auch die Wissenschaftslehre war in ihrem innersten Kern Ethik. Ausser diesem Hauptwerk befasst sich aber Schlegel noch ganz besonders mit dem Naturrecht[1] und später mit dem «System der Sittenlehre»[2]. Der blosse Umstand, dass das neue System seinen Schwerpunkt ebenso wie das Platonische in ethischen Forderungen hatte, liess Fr. Schlegel die völlige Verschiedenheit der moralischen Begriffe übersehen und mochte ihm den Übergang von dem ethischen Ideal, das er sich aus der Kunst und dem Leben der Alten abstrahiert, zu der Fichteschen Lehre wesentlich er-

[1] O. Walzel, Schlegelbriefe p. 272.
[2] l. c. p. 341.

leichtern. Vorderhand macht sich aber bei ihm der Einfluss seiner Altertumsstudien noch mit aller Macht geltend. Während Fichte an der Grundlage des Naturrechts arbeitet, geht Schlegel in seiner dilettantischen Manier darauf aus, die Kantischen Anschauungen vom ewigen Frieden prinzipieller zu begründen; er verfasst den Aufsatz: «Versuch über den Begriff des Republikanismus» (1796). Im Einklang mit früheren Äusserungen über die Herrlichkeit antiken Staatslebens wird da ein durchaus republikanisches Glaubensbekenntnis vorgetragen. Für uns ist die Studie nur insofern von besonderem Interesse, als darin der Verfasser des Diotimaaufsatzes in Hinsicht der Weiber einer freiern Stellung im öffentlichen Leben das Wort redet, indem er mit der Forderung hervortritt, dass auch die Frauen Stimmrecht haben sollen[1].

Der Ruf nach einer geistigen und sittlichen Emanzipation des weiblichen Geschlechts ertönt dann bald darauf im «Lyceum» und ganz besonders im Parteiarchiv des romantischen Kreises, im «*Athenaeum*».[2] Die Form, in der da den ethischen Forderungen Ausdruck gegeben wird, ist beinahe ausschliesslich die fragmentarische. Friedrich Schlegel ging hier voran. Ihm passte diese Form wie keine andere. Der

[1] J. Minor, Jugendschriften, II, p. 63. — Wenige Jahre vorher hatte bereits *Theodor Gottlieb v. Hippel* in seiner Schrift: «Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber» (Berlin 1792) die völlige Gleichstellung beider Geschlechter in Bezug auf öffentliche Tätigkeit gefordert und damit eigentlich die in den «moralischen Wochenschriften» begonnenen Bestrebungen um eine bessere und freiere Erziehung der weiblichen Jugend wieder aufgenommen und einer weitern Entwicklung entgegengeführt.

[2] Athenaeum. Eine Zeitschrift von Aug. Wilh. Schlegel und Friedrich Schlegel. 3 Bände. Berlin 1798—1800. Die Hauptmasse der Fragmente findet sich im zweiten Stück des ersten Bandes (I, 2) und bei J. Minor, Jgdschr. II, p. 203—288.

unruhig arbeitende, immer vorwitzige Geist des reizbaren, beweglichen jungen Mannes bequemte sich nur höchst ungern dazu, die Ergebnisse geduldig durchgeführter Gedankenprozesse ordentlich zusammenzufassen und brachte es nicht über unvollendete Ansätze hinaus. Ohne die Ausdauer methodischen Denkens sind die meisten dieser Romantiker während ihrer theoretisch fruchtbarsten Periode in fragmentarischen Gedankenanläufen hängen geblieben; statt klarer, begrifflicher Formulierung setzten sie Gefühlswerte, an Stelle des Systems einen Stimmungsausdruck. So werfen sie ihre ethischen Ideen als philosophische Kleinmünze unter ihren Leserkreis, oder, um ein Wort des Lyceums zu gebrauchen, als «Rechenpfennige der Sittlichkeit». Dabei fehlt es nicht an dem Bestreben, den aphoristischen Dilettantismus zum literarischen Grundsatz, zur Normalform geistiger Mitteilung zu stempeln.[1] «Fragmente», erklärt Fr. Schlegel, «sind die eigentliche Form der Universalphilosophie und ein Lessingsches Salz gegen die Fäulnis.» Ähnlich hat sich in unseren Tagen Friedrich Nietzsche für das Unsystematische ausgesprochen, und ganz wie Schlegel das postulatorische Moment, das seine geschichtliche Betrachtungsweise doch nur sehr gelegentlich durchsetzte, im Beginn der Fragmentenepoche alles beherrschend in den Vordergrund treten lässt, geht auch dieser «Neoromantiker» vom Historismus in fortschreitender Entwicklung zur Normgebung über.

Die gegenwärtige «Knechtschaft der Weiber» betrachtet Fr. Schlegel als einen der Krebsschäden der Menschheit und als eine grässliche Folge der Furcht, lächerlich zu sein.[2] In bewusstem Gegensatz

---

[1] Athenaenum I, 2, p. 9 und 82.

[2] Lyceum, bei J. Minor, Jgdschr. II, p. 198.

zu den gewöhnlichen Anschauungen von Frauentugend fordert er vom andern Geschlecht Geist und Bildung, getragen von Begeisterungsfähigkeit, innere Freiheit und Selbständigkeit in seinem ganzen persönlichen Sein. «Jeder ungebildete Mensch ist die Karikatur von sich selbst» [1]; Bildung ist also nach der Ansicht der Romantiker Entwickelung des Ich; der Mensch soll den Keim seiner Persönlichkeit, den er zunächst darstellt, zu völliger herrlicher Entfaltung bringen, sein eigenes Ideal werden. Das ist der «göttliche Egoismus» [2], von dem Fr. Schlegel spricht. Ihn nimmt er für die Frauen in erster Linie in Anspruch. Versteht man hingegen unter Bildung nicht sowohl Kultur der Persönlichkeit als angeschulte, oberflächlichere oder tiefgreifendere Gelehrsamkeit — die gewöhnliche heutige Auffassung — so spricht er ihnen hinsichtlich ihrer Bildungsfähigkeit Sinn für Kunst, Anlage zur Wissenschaft, Abstraktionsfähigkeit ab, erkennt ihnen aber eine Begabung für Poesie und Philosophie, für Spekulation überhaupt zu. [3] Mit Erbitterung gedenkt er der Dummheit und Schlechtigkeit der Männer, die von den Weibern ewige Unschuld und Mangel an Bildung forderten; diese würden dadurch zur Prüderie verurteilt und Prüderie sei Prätension auf Unschuld ohne Unschuld. [4] Wahre Unschuld schliesse bei dem andern Geschlecht Bildung keineswegs aus; eine solche Meinung gehöre zu den alteingerosteten Vorurteilen. Eine gebildete Frau gilt ihm als unschuldig im sittlichen Sinn, wenn sie des Enthusiasmus fähig ist; aber mit vollem Recht spottet und klagt er darüber, dass «die Frauen gleichsam mehr an Gott oder an Christus

[1] Athenaeum I, 2. p. 17.
[2] l. c. III, 1. p. 15.
[3] l. c. I, 2. p. 25.
[4] l. c. I, 2. p. 10.

glauben müssten als die Männer, dass irgend eine gute und schöne Freygeisterey ihnen weniger zieme als den Männern.[1]» Es sei dies nur eine von den unendlich vielen gemeingeltenden Plattheiten, die Rousseau aufgestellt habe. — Und wenn Fr. Schlegel alsbald in dem Aufsatz «Ueber die Philosophie» die Religion für die Frauen als ihre eigentlichste Tugend in Anspruch nimmt, versteht er unter diesem Begriff nicht etwa Vorstellungsreihen und Lehren über die Gottheit, die sich in kultischen Gebräuchen auswirken, sondern — unter Schleiermacherschem Einfluss — verinnerlichte Bildung, die sich in Anbetung des Universums und seiner Harmonie vollendet.

Schiller nennt in der «Glocke» die Hochzeit die schönste Feier des Lebens und sagt dabei unbedenklich von ihr, dass sie auch den Mai des Lebens endige. «Mit dem Gürtel, mit dem Schleier reisst der schöne Wahn entzwei.» — Dagegen meint das Athenaeum: wenn die dauernde eheliche Gemeinschaft den Charakter der Enttäuschung an sich trägt und zum Grab wahrer Liebe wird, wenn das Schillersche «Ach!» auch nur halbwegs am Platze ist, so ist es keine rechte Ehe, und sie muss gelöst werden. «Fast alle Ehen sind nur Konkubinate, Ehen an der linken Hand, oder vielmehr provisorische Versuche, und entfernte Annäherungen zu einer wirklichen Ehe», in der mehrere Personen *eine* werden sollen.[2] Findet dann Schlegel in demselben Fragment, es lasse sich nicht absehen, was man gegen eine «Ehe à quatre» gründliches einwenden könnte, so heisst es wohl einer vereinzelten Äusserung eine Tragweite geben, die ihr in dem Gedankenplan ihres Urhebers nicht zukommt, wenn man bei diesem Ausspruch etwa an Weiber-

[1] Athenaeum I, 2. p. 130.
[2] l. c. I, 2. p. 11.

gemeinschaft gedacht hat. Die Spitze des Fragments ist vielmehr gegen die «missglückten Eheversuche» gerichtet, die der Staat mit Gewalt zusammenzuhalten suche und in diesem verfehlten Bestreben die Möglichkeit wahrer und lebenskräftiger Ehen durch glücklichere Versuche verhindere. — Während Fr. Schlegel noch in seinem Brief an Wilhelm vom 21. Nov. 1792 die gesellschaftliche Lüge unentbehrlich fand, besonders «beym Verhältnisse mit Weibern»[1], spricht er sich hier mit Entschiedenheit gegen die Ehelüge aus. Mit Schleiermacher, seinem beredten Anwalt, schlägt er kurz darauf dieses Thema in der «Lucinde» wiederum an, in der er der Konvenienzehe die freie Liebe als Ideal gegenüberstellt. Wenn später das junge Deutschland für Schlegel und Schleiermacher eintritt, nimmt es ebenfalls gegen die Ehelüge Stellung und bildet so das Bindeglied zwischen den Romantikern — über die es wenig hinausgekommen — und zwischen Ibsen und dem radikalsten Bekämpfer der Vernunft- d. h. Geldheiraten, Max Nordau.[2] Friedrich Schlegel mochte von der Gesellschaft, in der er sich damals bewegt, zu mannhaftem Eintreten für eine edlere Gestaltung der Ehe die lebhafteste Anregung empfangen haben. Im Sommer 1797 war er nach Berlin gekommen und bald der Vorkämpfer jener schöngeistigen Kreise geworden, deren Mittelpunkt geistreiche Jüdinnen bildeten: die schöne Henriette, die Frau des Arztes Marcus Herz, ihre sehr gebildete Freundin Dorothea, die Tochter Mendelssohns, die geistsprühende Rahel Levin. Diese glänzende, in sich bedeutende Gesellschaft war ganz durchdrungen von starkem Interesse für die Indivi-

[1] O. Walzel, Schlegelbriefe, p. 62 f.

[2] Vgl. hiezu J. Minor, Wahrheit und Lüge auf dem Theater und in der Literatur. Euphorion III (1896), p. 286 ff.

dualität und ihren selbständigen Wert; Verehrung Gœthes, in dem sich ein neues Lebensideal in völliger Freiheit geltend machte, trat bei ihr an Stelle der Religion. Die Superiorität der Frauen über ihre Ehemänner lag offen zu Tag; meist frühe und ohne viel Befragen ihrer Herzen verheiratet, mussten diese femmes incomprises die Überzeugung gewinnen, die Mehrzahl der wirklichen Ehen seien Versündigungen an dem höheren Geist der Sittlichkeit. Um aber auf unser Fragment zurückzukommen, wer wollte den Zuschlag von Übertreibung und Schärfe verkennen, mit dem Fr. Schlegel dieser Empfindung Ausdruck verlieh? In besonderer Vorliebe für grelle Farben sagte er seine Wahrheiten in der schneidendsten und resolutesten Form; ein weiterer Aufschluss für die Ecken und Schärfen seiner Doktrin liegt in der polemischen Beziehung seiner Äusserungen. Zurzeit da die Romantik ins Feld trat, zeigte sich auf dem Gebiete der sittlichen Anschauungen und Lebensführung eine recht bedenkliche Zersetzung und Kraftlosigkeit. Die träumerische und schwärmerische Empfindsamkeit des Aufklärungszeitalters hatte das Überhandnehmen eines allgemeinen sittlichen Schlendrians nicht hintanzuhalten vermocht. Die Aufklärung selbst, die Gegnerin alles wirklich Originellen und Genialursprünglichen, mit ihrer dürren Verstandes- und Nützlichkeitsbildung, ihrer leeren Nüchternheit und gemeingeltenden philiströsen Moral hatte eigentlich abgewirtschaftet; immerhin beklagt es Schleiermacher, der in der dritten seiner « Reden über die Religion » von dieser Geistesrichtung ein wenig schmeichelhaftes Bild entwirft, dass ihre Anhänger noch immer die entschiedene Majorität bilden und die Erziehung, die Gesellschaft, die Wissenschaft und selbst die Philosophie beherrschen. Die jüngere, geistig höherstehende litera-

rische Generation hingegen hatte den ästhetisch-philosophischen Umschwung der letzten Jahre mitgemacht; sie war erfüllt von freieren Ideen und tieferem Gehalt, gehobenen und grossartigen Anschauungen. Ihr Streben und Schaffen galt der Einführung der Poesie in das Leben [1]; in diesem Sinn forderte sie Lebensreform und Lebenserhebung und suchte mit allen Mitteln ihrer edeln Bildung gegen Zurückgebliebene zur Herrschaft zu verhelfen. Bereits hatten in engverbundener Freundschaft Gœthe und Schiller gegen die Seichtigkeit der Aufklärung den Xenienkampf geführt; aber noch dominierte in der Hauptstadt der Monarchie Friedrich des Grossen trotz aller geistreichen Salonunterhaltung die alte Schule: Ramler wurde als grosser Dichter, Mendelssohn als bedeutender Philosoph, Nicolai als erster Kritiker verehrt. Darin lag für die auf den Plan tretende Romantik eine beständige Versuchung zu revolutionärer Polemik; namentlich musste Fr. Schlegels ganze Oppositionslust erwachen, wenn er sah, wie diese Bildungsform, obschon innerlich längst morsch und hohl geworden, in der deutschen Bourgeoisie munter fortvegetierte. Schon in dem Aufsatz «Über Lessing» hatte er der Aufklärung den Fehdehandschuh hingeworfen; nunmehr erfand er für sie den Namen der «harmonischen Platt-

[1] Das Bestreben nach einer engeren Verbindung zwischen Leben und Dichtung hatte die Romantik von der Geniezeit überkommen. In Fr. Schlegels Fragmenten gibt sich das engste Wechselverhältnis seiner ethischen zu seiner poetischen Doktrin deutlich zu erkennen. «Die romantische Poesie soll das Leben und die Gesellschaft poetisch machen» (Atheneaum I, 2. p. 28). «Was man eine glückliche Ehe nennt, verhält sich zur Liebe, wie ein korrektes Gedicht zu improvisirtem Gesang.» (Atheneaum I, 2. p. 74). Gelegentlich wird für das Prinzip der poetischen Willkür zugleich praktische Geltung postuliert: «Es giebt unvermeidliche Lagen und Verhältnisse, die man nur dadurch liberal behandeln kann, dass man sie durch einen kühnen Akt der Willkühr verwandelt und durchaus als Poesie betrachtet» u. s. w. (Athenaeum I. 2. p. 139).

heit». In dem Fragment erkannte er eine treffliche literarische Waffe, die Gegner zu vernichten; sah doch Gœthe selbst ein, dass die allgemeine Seichtigkeit, die Parteisucht fürs äusserst mittelmässige, die Leerheit und Lahmheit an dem «Wespenneste» der Athenaeumsfragmente einen fürchterlichen Gegner hatte. Fr. Schlegel liebt das auf die Spitzetreiben; kämpfend gegen die herrschende Scheinsittlichkeit und äusserliche Korrektheit mochte er im Eifer der Polemik dann und wann über das Ziel hinausschiessen, eine Verachtung konventioneller Sitte zur Schau tragen und sich in kühnem Heraustreten aus dem Gewohnten, in kritischen Paradoxien gefallen: «Moralität ohne Sinn für Paradoxie ist gemein[1]». «Die erste Regung der Sittlichkeit ist Opposizion gegen die positive Gesetzlichkeit und eine gränzenlose Reizbarkeit des Gemüths. Menschen, die so ekzentrisch sind, im vollen Ernst tugendhaft zu seyn und zu werden, bilden eine stille Opposizion gegen die herrschende Unsittlichkeit, die eben für Sittlichkeit gilt. So geschiehts, dass der Pöbel die für Verbrecher oder Exempel der Unsittlichkeit hält, welche für den wahrhaft sittlichen Menschen zu den höchst seltnen Ausnahmen gehören, die er als Wesen seiner Art, als Mitbürger seiner Welt betrachten kann.[2]» Die Romantik ist nicht nur eine literarische Revolution, sie ist eine Bewegung des ganzen Lebens: es galt die Emanzipation von dem Geiste des 18. Jahrhunderts und die Romantisierung des Daseins im Stil des Gœtheschen Wilhelm Meister. Wohl mit Recht haben Haym und Dilthey die Exzentrizitäten der Fr. Schlegel und Genossen in Parallele gesetzt mit den Stürmen jenseits des Rheins. Sie wächst in den deutschen Geistern heran, als mit dem Fall des

[1] Athenaeum III, p. 17.
[2] l. c. I, p. 134 u. 127.

absolutistischen Regiments in Frankreich seit 1789 soziale und staatliche Umwälzungen in diesem für Deutschland damals so entscheidenden Nachbarvolke sich geradezu jagen, seitdem ein Land Europas nach dem andern in die Kreise der neuen, nationalen Machtpolitik Napoleon I. hineingezogen wird. Fr. Schlegel in erster Linie ist ein revolutionärer Kopf; er fährt gegen die harmonische Plattheit der Aufklärung wie gegen ihre sittliche Schwäche los; in seiner Abscheu gegen die Zwangsjacke des kategorischen Imperativs, wie gegen das allgemeine der Sittlichkeit überhaupt, kämpft er für rückhaltloses individuelles Erleben. Gerade auf moralischem Gebiete habe die auf allen Gebieten notwendige Revolution einzusetzen, denn, so sagt Friedrich, «die Philosophie war bey den Alten in ecclesia pressa, die Kunst bey den Neuern; die Sittlichkeit aber war noch überall im Gedränge, die Nützlichkeit und die Rechtlichkeit missgönnen ihr sogar die Existenz.[1]» Darum eben suchte er den philosophischen und ästhetischen Fragmenten eine möglichst grosse Anzahl «moralischer» beizugesellen. Das war die «Universalität[2]», die er erstrebte; alles, was sich irgendwie durch «erhabne Frechheit» auszeichnete, war für die Sammlung willkommen. Es lag ihm gänzlich fern das Athenaeum mit seinem Geist allein beherrschen zu wollen, im Gegenteil! Es sollte eine grosse Symphonie verwandter Geister sein. Der Frederic tout pur mochte ihm wohl selbst etwas unverdaulich scheinen; jedenfalls drang er nachdrücklich darauf, auch einen esprit de Hardenberg und einen esprit de Caroline in diesem esprit de l'esprit zu haben.[3] Das Fehlen einer hinlänglichen Anzahl sittlicher Frag-

[1] Athenaeum I, 2. p. 113 f.
[2] O. Walzel, Schlegelbriefe, p. 315.
[3] l. c. p. 365, 366, 385.

mente empfindet er am peinlichsten[1]; so setzt er denn Himmel und Hölle in Bewegung solche herauszupressen. Karoline besonders fordert er auf, aus seinen und Wilhelms Briefen doch wenigstens Fragmente zu exzerpieren, wenn sie selbst keine machen wolle[2]. Schleiermacher muss natürlich in jeder Weise herhalten; er soll seines Freundes ältere philosophischen Papiere nach moralischen Fragmenten durchstöbern und vor allem selbst welche beisteuern. Trotz der angestrebten Vielseitigkeit gibt im zweiten Heft des Athenaeums Fr. Schlegels Denkart und Manier in jeder Weise den Ton an. In schneidender Rücksichtslosigkeit gegen die Aufklärung tut es ihm keiner nach. In scharf pointierten Fragmenten bekämpft er mit imponierender Vielseitigkeit ihren ästhetischen, wissenschaftlichen und ethischen Geist, das Prinzip der «Oekonomie». Alle Nachahmer in der Poesie und Philosophie sind ihm «verlaufne Oekonomen»; die «Oekonomen der Moral» insbesondere charakterisiert er als «rechtliche und angenehme Leute, die den Menschen und das Leben so betrachten und besprechen, als ob von der besten Schafzucht oder vom Kaufen und Verkaufen der Güter die Rede wäre.[3]»

Fr. Schlegels Ruf nach sittlichen Fragmenten hatte im Kreise der Genossen geringen Anklang gefunden. Mit wirklich bedeutenden Beiträgen war eigentlich nur Schleiermacher hervorgetreten. Bevor wir aber diese kennen lernen, ist es wohl am Platz, uns erst einige Momente aus dem Entwicklungsgang dieses Mannes zu vergegenwärtigen. Im September 1796 hatte *Friedrich Daniel Schleiermacher* das Amt eines Predigers an der Charité in Berlin angetreten.

---

[1] l. c. p. 351, 355.
[2] l. c. p. 327, 351, 367.
[3] Athenaeum I, 1. p. 120.

Mit der Übersiedelung Fr. Schlegels nach der Hauptstadt erfolgte bald darauf die Festsetzung der romantischen Partei daselbst. So sah sich Schleiermacher kurz nach seiner Ankunft in den stürmischen Streit zwischen den neuen Idealen des Lebens und den Traditionen der alten Zeit mitten hineingestellt. Durch Freunde erlangte er Zutritt zu jenen literarischen Salons der geistreichen Jüdinnen; zugleich knüpften sich damit Beziehungen zur romantischen Faktion. Sechs Jahre beinahe, bis in sein vierunddreissigstes Jahr, sollte er in und mit beiden leben. Diese Epoche wurde ihm verschönt durch ein leidenschaftsloses Verhältnis innigster Vertraulichkeit zu Henriette Herz. In ihrem Hause machte er denn auch die nähere Bekanntschaft des Mannes, in dessen genialer Natur die neuen Anschauungen in voller Gärung begriffen waren, Fr. Schlegels. Wohl durch natürliche Anziehungskraft fühlte sich Schleiermacher zu diesem Bedeutendsten unter der jüngeren Generation Berlins hingezogen, und trotz der inneren Verschiedenheit ihrer Charaktere dauerte es nicht lange, so bildete die Philosophie das geistige Band einer intimen Freundschaft zwischen ihnen. Wurde Schleiermacher zunächst mehr von dem Umfang der wissenschaftlichen Ideen, von der anregenden Kraft seines Freundes überwältigt, so war es vor allem eine durchgebildete sittliche Anschauung und ihre Verkörperung in der vorragend ethischen Persönlichkeit Schleiermachers, die Schlegel imponierte und fesselte. « Schleyermacher ist ein Mensch » — so macht Friedrich in trefflicher Charakteristik seinen Bruder mit dem jungen Theologen vertraut — « in dem der Mensch gebildet ist, und darum gehört er freylich für mich in eine höhere Kaste. Er ist nur drey Jahr älter wie ich, aber an moralischem Verstand übertrifft er mich unendlich weit. Ich hoffe

noch viel von ihm zu lernen. — Sein ganzes Wesen ist moralisch, und eigentlich überwiegt unter allen ausgezeichneten Menschen, die ich kenne, bey ihm am meisten die Moralität allem andren.»[1] Und in einem Brief aus dem Sommer 1798 stellt Schlegel in einem richtigen kritischen Instinkt Schleiermacher als sittlichen Genius mit Gœthe als dem dichterischen, und mit Fichte als dem dialektischen Genius zusammen.[2] Friedrich war es nun, der Schleiermacher, dessen beschauliche Natur gelegentlich eines Anstosses bedurfte, in die Gemeinschaft der jungen Generation und ihre aufstrebenden Pläne hineinzog: an der Hand des Freundes trat er voll in die ungeheure Bewegung der Epoche ein. Bereits als das Zeitschriftunternehmen seiner Ausführung entgegenging, durfte Schlegel seinem Bruder ankündigen: «Schleyermacher nimmt enthusiastischen Antheil an meinem Projekt»[3]; er erwarte von demselben bedeutende Beiträge, z. B. eine Rezension von Kants Metaphysik der Sitten; «ich treibe und martre ihn alle Tage, wo ich ihn sehe»[4]. Im Gefühl seiner freien Lebensansichten geht Schleiermacher zunächst zum Angriff über auf die Moralphilosophie seiner Zeit. Schon früher hatte er sich mit Kant kritisch auseinandergesetzt; jetzt nimmt er jene Studien wieder auf und zieht auch das Fichtesche und andere Moralsysteme der Zeit in den Kreis seiner Betrachtung. Sie alle erscheinen ihm als Zersetzung der wahren Sittlichkeit; er zweifelt überhaupt damals noch an der Möglichkeit, dass sich die Fülle wahrer Menschlichkeit in die starre Gedankenbildung eines Moralsystems pressen lasse. Bereits im Herbst 1797 sah Schlegel

---

[1] O. Walzel, Schlegelbriefe p. 322.
[2] Aus Schleiermachers Leben in Briefen, Berlin 1861, Bd. III, p. 81.
[3] O. Walzel, Schlegelbriefe p. 301.
[4] l. c. p. 322.

bei ihm « eine wirklich grosse Skizze über die Immoralität aller Moral »[1] d. h. Moralphilosophie; es war die erste Grundlage seiner späteren Schrift « Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. » Aber Schleiermacher blieb bei der Moralphilosophie nicht stehen. Hand in Hand mit den Genossen wandte er sich zum Kampf gegen die herrschenden sittlichen Begriffe überhaupt; dabei bleibt er, was leidenschaftlichen Witz anlangt, keineswegs hinter ihnen zurück. Vor allem werden die beiden grossen Lebenskünstler Deutschlands, Engel und der Freiherr von Knigge, erbarmungslos einer vernichtenden Kritik unterworfen. Schleiermacher ist es denn auch, der im Athenæum in einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen[2] den Schlegelschen Forderungen einer freieren Stellung der Frau und ihrer Hebung auf eine höhere Stufe geistiger Entwicklung die schärfste Formulierung gegeben hat.

Zunächst eine « höchst ernsthafte Parodie der zehn Gebote »[1]:

« 1. Du sollst keinen Geliebten haben neben ihm: aber du sollst Freundin seyn können, ohne in das Kolorit der Liebe zu spielen und zu kokettiren oder anzubeten.

2. Du sollst dir kein Ideal machen, weder eines Engels im Himmel, noch eines Helden aus einem Gedicht oder Roman, noch eines selbstgeträumten oder fantasirten; sondern du sollst einen Mann lieben, wie er ist. Denn sie die Natur, deine Herrin, ist eine strenge Gottheit, welche die Schwärmerey der Mädchen heimsucht an

---

[1] O. Walzel, Schlegelbriefe p. 301.
[2] Athenæum I, 2, p. 109—111.
[3] O. Walzel, Schlegelbriefe p. 366.

den Frauen bis ins dritte und vierte Zeitalter ihrer Gefühle.

3. Du sollst von den Heiligthümern der Liebe auch nicht das kleinste missbrauchen: denn die wird ihr zartes Gefühl verlieren, die ihre Gunst entweiht und sich hingiebt für Geschenke und Gaben, oder um nur in Ruhe und Frieden Mutter zu werden.
4. Merke auf den Sabbath deines Herzens, dass du ihn feyerst, und wenn sie dich halten, so mache dich frei oder gehe zu Grunde.
5. Ehre die Eigenthümlichkeit und die Willkühr deiner Kinder, auf dass es ihnen wohlgehe, und sie kräftig leben auf Erden.
6. Du sollst nicht absichtlich lebendig machen.
7. Du sollst keine Ehe schliessen, die gebrochen werden müsste.
8. Du sollst nicht geliebt seyn wollen, wo du nicht liebst.
9. Du sollst nicht falsch Zeugniss ablegen für die Männer; du sollst ihre Barbarey nicht beschönigen mit Worten und Werken.
10. Lass dich gelüsten nach der Männer Bildung, Kunst, Weisheit und Ehre.» —

Deutlicher noch redet das Glaubensbekenntnis:

« 1. Ich glaube an die unendliche Menschheit, die da war, ehe sie die Hülle der Männlichkeit und der Weiblichkeit annahm.
2. Ich glaube, dass ich nicht lebe, um zu gehorchen oder um mich zu zerstreuen, sondern um zu seyn und zu werden; und ich glaube an die Macht des Willens und der Bildung, mich dem Unendlichen wieder zu nähern, mich aus den Fesseln der Missbildung zu erlösen, und mich von den Schranken des Geschlechts unabhängig zu machen.

3. Ich glaube an Begeisterung und Tugend, an die Würde der Kunst und den Reiz der Wissenschaft, an Freundschaft der Männer und Liebe zum Vaterlande, an vergangene Grösse und künftige Veredlung.»

War Fr. Schlegel dem Freund dadurch zu Hilfe gekommen, dass er ihn zu eingreifender Tätigkeit anspornte und ihm eine bestimmte literarische Stellung mit Aufgaben und Genossen verschaffte, so erwies sich anderseits die Macht des sittlichen Genius in Schleiermacher in der persönlichen Wirkung auf Schlegel nicht minder förderlich. In den Arbeiten, in denen Friedrich bisher über Moral gehandelt, überwog noch vorzugsweise die negative und polemische Seite; in den Charakteristiken Lessings und Forsters (1797) hatte er gelegentlich ein von persönlicher Sympathie durchdrungenes Bild entworfen und wo ihm verwandte Züge und Tendenzen begegneten, starke Accente aufgesetzt. Durch Schleiermacher erhielten nunmehr seine Bestrebungen auf ethischem Gebiet neue, kräftige Impulse. Schon während des Druckes der Fragmente sieht man deutlich Schleiermacherschen Einfluss zur Geltung kommen, und am Schluss der Sammlung verbindet sich die Anschauung des grossen Genossen mit dem Bewusstsein seines eigenen Lebensideals. Er ruft nach einem bedeutenden moralischen Schriftsteller. «Wir haben noch keinen moralischen Autor, welcher den Ersten der Poesie und Philosophie verglichen werden könnte.»[1] Aber während sich Schleiermacher noch mit der Moral des Tages und ihrer Kritik befasst, denkt nun Schlegel selbst allen Ernstes an die Ausführung einer positiven romantischen Ethik. Bereits im Sommer 1798 bezeich-

[1] Athenæum I, 2, p. 145.

net er es als seinen höchsten literarischen Wunsch, «eine Moral zu stiften.» Dabei spricht er die Hoffnung auf Schleiermachers Beistand unverhohlen aus: «Es ist weniger Deine Arbeit, deren ich bedarf, als Deiner Befruchtung und auch Deiner Berichtigung.» Denn: «was für mich so unerschöpflich fruchtbar ist an Dir, das ist, dass Du existierst» u. s. w.[1] Eine Anzahl moralischer Essays sollte das grosse Unternehmen präludieren; insbesondere erwähnt er einen Essay über die Selbständigkeit, in der er das sittliche Ideal des Menschen erblickt. Von all den zahlreichen Plänen kam aber nur der während des Dresdner Aufenthalts (Sommer 1798) aus dem Handgelenk hingeworfene Aufsatz «*Ueber die Philosophie*»[2] zu stande. Er ist so verschwommen und durchaus feuilletonistisch gehalten, dass sich für die derzeitige Moraltheorie des Verfassers wenig daraus gewinnen lässt. Immerhin gibt sich, wenn auch sehr undeutlich, das Fundament und der Ausgangspunkt der Schlegelschen Ethik zu erkennen. Es ist dies die Idee von der «ganzen völligen Menschheit.»[3] Darin sah Friedrich auch die Grundlage von Schleiermachers Kritik der herrschenden Moralphilosophie; er verstand nämlich den Plan seines Freundes im Sinne einer «Construktion und Constitution der ganzen vollen Menschheit und Moralität im Gegensatz der isolierten Philosophie.»[4] Im übrigen erspart sich Schlegel die Mühe, diesen Gedanken in dem Aufsatz näher zu begründen oder irgendwie befriedigend zu entwickeln.

In einer etwa künftig zu stiftenden Ethik müssten unter anderem Erörterungen über die Frau und ihre

---

[1] Aus Schleiermachers Leben in Briefen, III, p. 80 ff.
[2] Athenæum II, p. 1—39; J. Minor, Jgdschr. II, p. 317—337.
[3] Athenæum II, p. 34.
[4] Aus Schleiermachers Leben in Briefen, III, p. 79.

Stellung notwendig eine hervorragende Rolle spielen; Schlegel hat dem Problem schon in diesem Aufsatz seine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Er erkennt an, dass die « weibliche Organisation ganz auf den einen schönen Zweck der Mütterlichkeit gerichtet »[1] sei, macht aber in dieser Hinsicht gleich die einschränkende Bemerkung, die eine mehr nützliche als erfreuliche Wahrheit genannt wird, dass sogar die beste Ehe, die Mütterlichkeit selbst und die Familie nur allzuleicht die Frau mit den Bedürfnissen der Erde verstricken und herabziehen könne, so dass sie ihres göttlichen Ursprungs und Ebenbilds nicht mehr eingedenk bleibe.[2] Ja, in Erwägung dieser Möglichkeit sagt er ausdrücklich, dass er « die Bestimmung der Frau der Häuslichkeit gerade entgegengesetzt »[3] halte. Es ist nämlich Fr. Schlegel nicht nur darum zu tun, der Frau zu einem selbstmächtigeren Denk- und Willensleben und einer allseitigen Entwicklung ihrer Begabung zu verhelfen, um sie zu befähigen, ihren Platz als Gattin und Mutter auf ausgiebigere und selbständigere Weise als bisher auszufüllen; ganz im Gegensatz zu Schiller möchte er, angeregt durch französische Sitten und Vorbilder, die moderne Frau am liebsten auf den Markt führen und ihr eine Stellung in der Öffentlichkeit erobern. Ob er wohl die unheilvollen Wirkungen, die sich im ganzen Gebiet des menschlichen Lebens ergeben müssten, wenn die Frauen — es handelt sich hier in erster Linie um die verheirateten — die von der Natur ihnen nun einmal angewiesene Wirksamkeit von sich wälzten und ihren unersetzlichen

[1] Athenæum II, p. 10.

[2] l. c. p. 5.

[3] l. c. p. 4. Die «Lucinde» bringt dann insofern eine schwache Modifikation dieses Standpunktes, als dort Schlegel Mütterlichkeit und häusliche Frauentugenden be der Schilderung seines Frauenideals nicht ohne Würdigung lässt.

Platz in der Familie gar nicht oder nur ungenügend ausfüllten, einigermassen in Erwägung gezogen hat, darüber wird uns kein Aufschluss.

Noch ein Punkt in dem Aufsatz ist beachtenswert. Während für Schleiermacher alle sittliche Bildung nur auf deterministischer Grundlage denkbar ist, hält Fr. Schlegel in Fortbildung des Fichteschen Freiheitsgedankens auch in der moralischen Sphäre die Willkür des genialen Subjektes fest. Auf dem Gebiete der Sittlichkeit sei der Gang des menschlichen Geistes nicht bestimmt und festen Gesetzen unterworfen wie in der Kunst und Wissenschaft, vielmehr heisse es da überall: «Nichts oder Alles. Da ist in jedem Augenblicke von neuem die Frage von Seyn oder Nichtseyn. Ein Blitz der Willkühr kann hier für die Ewigkeit entscheiden, und wie es kommt, ganze Massen unsers Lebens vernichten, als ob sie nie gewesen wären und nie wiederkehren sollten, oder eine neue Welt ans Licht rufen. Wie die Liebe entspringt die Tugend nur durch eine Schöpfung aus Nichts.»[1]

Später wollte Fr. Schlegel, beiläufig bemerkt, im Anschluss an die Konstitution der Popularität in dem Brief über die Philosophie eine *moralische* Rede fertig machen; ganz allgemein, bloss ein Aufgebot an alle gebildeten Menschen in Masse, über ihre Menschheit und Bildung menschlich und gebildet reden zu hören.[2] Der Plan ist indessen nie ausgeführt worden.

Eine eigenartige Entwicklung innerhalb der neuen Literaturschule, die sich von ganz anderen Ausgangspunkten bis ungefähr um diese Zeit vollzog, nachzuholen, unterbrechen wir hier einstweilen die Betrachtungen über den Hauptvertreter der romanti-

---

[1] Athenæum II, p. 27 f.
[2] G. Waitz, Caroline I, p. 256.

schen Doktrin und wenden uns in einem kurzen Exkurs zu dem romantischen Dichter: *Ludwig Tieck.* Mit jenem verbindet ihn die Hochschätzung der Goetheschen Poesie und der Krieg gegen die platte Aufklärungsrichtung. Seine Stellung zum Sturm und Drang wurde schon berührt. Im Jahre 1796 veröffentlicht er den Roman «*William Lovell*», in dem er einen schwärmerischen Jüngling, der von vornherein an Charaktererweichung leidet und auch bald genug ein erbärmlicher Komödiant wird, als willenloses Spielzeug verwilderter Sinnlichkeit im Liebestaumel von Weib zu Weib vorführt und endlich als abgebrühten Wüstling enden lässt. Auf diese Jugendschöpfung übte nicht nur der paysan perverti von Rétif de la Bretonne und englische Vorbilder entscheidenden Einfluss aus, Tieck zeigt sich darin auch als eifriger Schüler Heinses, dessen Ardinghello er wenigstens schon von 1792 an kannte[1]. Lovells Lebensphilosophie, die auf ethische und soziale Willkür hinausläuft, wird von ihm selbst dahin charakterisiert: «Ich selbst bin das einzige Gesetz in der ganzen Natur, diesem Gesetz gehorcht alles. — Die Willkühr stempelt den freien Menschen; von allen Banden losgelassen, rausch' ich wie ein Sturmwind dahin. Mags hinter mir stürzen und vor mir wanken, was sind mir die Ruinen, die mich in meinem Laufe aufhalten sollten? — Fliege mit mir, Ikarus, durch die Wolken, brüderlich wollen wir in die Zerstörung jauchzen, wenn unser Verlangen nach Genuss nur ersättigt wird! Wir sind unsre Gesetzgeber und unsre Unterthanen: im jugendlichen Rausche wollen wir der Abendröthe entgegentaumeln und in ihrem Schimmer untersinken»[2]. In der Durchfüh-

[1] Holtei, Dreihundert Briefe, IV, p. 87.

[2] Ludwig Tieck's Schriften, Berlin 1828. Bd. VI, p. 179 und 200.

rung dieses Programmes begeht Lovell scheussliche Verbrechen und sinnliche Excesse in Menge. Dabei ist er unermüdlich, seinem ausschweifenden Sichgehenlassen das Mäntelchen sophistischer Rechtfertigung umzuhängen; in diesem theoretischen Bemühen gemahnt er ebenso an den Helden wie an Fiordimona im Ardinghello. So schilt Lovell diejenigen «Thoren», die «ewig von der Verächtlichkeit der Sinnlichkeit schwatzen, in einer kläglichen Blindheit opfern sie einer ohnmächtigen Gottheit, deren Gaben kein Herz befriedigen; sie klettern mühsam über dürre Felsen, um Blumen zu suchen, und gehen bethört an der blühenden Wiese vorüber.[1]» Die Sinnlichkeit ist eine Gottheit, vor der sich «ehrerbietig die ganze lebende Natur neigt, die in sich jede abgesonderte Empfindung des Herzens vereinigt, die alles ist, Wollust, Liebe, für die die Sprache keine Worte, die Zunge keine Töne findet.[2]» Für Lovell ist die Wollust das «grosse Geheimnis unseres Wesens[3]». «Auch die reinste inbrünstigste Liebe will sich in diesem Brunnen kühlen[4]». «Dass wir Sinnlichkeit haben, ist keineswegs verächtlich und kann es nicht sein, — Sinnlichkeit ist das erste bewegende Rad in unserer Maschine, sie wälzt unser Dasein von der Stelle, und macht es froh und lebendig. Alles, was wir als Schön und Edel träumen, greift hier hinein. Sinnlichkeit und Wollust sind der Geist der Musik, der Malerei und aller Künste, alle Wünsche der Menschen fliegen um diesen Pol, wie Mücken um das brennende Licht. Schönheitssinn und Kunstgefühl sind nur andere Dialekte und Aussprachen, sie bezeichnen nichts weiter, als den Trieb des Menschen

[1] l. c. p. 95.
[2] l. c. p. 95 f.
[3] l. c. p. 212.
[4] l. c. p. 212.

zur Wollust. Ich halte selbst die Andacht nur für einen abgeleiteten Kanal des rohen Sinnentriebes.[1]» In geschlechtlicher Verzückung lässt Lovell nach der Umarmung der nackten Rosaline neuerdings einen anbetungsvollen Panegyricus auf die Sinnlichkeit steigen. Er glaubt, es verleihe doch kein anderes Gefühl diese Befriedigung und kein Genuss des Geistes erquicke so; was das Leben an Freuden und seligen Empfindungen zerstreut biete, sei hier gesammelt.[2] Alles in allem genommen: «Das Leben ist nichts, wenn man es nicht auf die sinnlichroheste Art geniesst; der Widerschein der Wollust fällt auf alle Gegenstände, und färbt auch die uninteressantesten mit einem goldenen Schimmer.[3]» Gleichwohl zieht Tieck nicht etwa den Schluss, es gebe nichts Geistiges, Edles in der Liebe; er spricht andrerseits deutlich seinen Glauben an Menschen aus, die sinnliches und geistiges Empfinden in sich zur Harmonie bringen und dadurch beides veredeln. «Wenn der Mensch sich in keiner Stunde durch diese Verbindung gestört fühlt, dann glaub' ich hat er seine schönste Vollendung als Mann erhalten, er ist über niedriger Wollust und über schaaler, fein ausgesponnener und langweiliger Zärtlichkeit gleich weit erhaben.[4]» Überhaupt wird man sich davor hüten müssen, die Gedankenverirrungen, in die Lovell sich verwickelt, ohne weiteres Tieck beizulegen. Gewiss hat der Dichter diesen Charakter aus der eigenen Seele geschöpft; er weist auf die Stimmungswelt zurück, welche die deutsche Jugend — die Fr. Schlegel, Novalis und andere — zu Anfang der neunziger Jahre durchlebten; aber nicht

---

[1] l. c. p. 213 f.
[2] l. c. p. 308.
[3] l. c. p. 250 f.
[4] l. c. p. 337.

besonderer Vorliebe verwertet wird und oft beherrschend in den Vordergrund tritt.[1] — Im Meister schildert Gœthe nicht die ganze Welt samt ihren Missbildungen. Die gemeine Wirklichkeit wird vielmehr in den Duft poetischer Stimmung erhoben, und eine Welt der heiteren, harmonischen Phantasie baut sich vor uns auf. Mit dieser durchaus ästhetischen Haltung des Ganzen hängt die schöngeistige Auffassung der Sittlichkeit aufs engste zusammen.[2] Wenn nun Tieck im Sternbald es unternimmt, Lehrjahre zu zeichnen, die einen aufstrebenden Kaufmannssohn aus enger Häuslichkeit in die Weite glänzend bewegten Künstlerlebens führen, steigert er diese Methode der idealisierenden Phantasie; willkürlicher und oberflächlicher als Gœthe ist er auf Poetisierung der Welt aus. Dabei lässt er im zweiten Teile des Sternbald Motive üppiger Sinnlichkeit eine ziemlich grosse Rolle spielen. Es überrascht uns das einigermassen; im ersten Teil ist nichts dergleichen zu bemerken, und selbst im Lovell hat er sich nicht auf sinnliche Schilderungen in der Weise Wielands oder Heinses eingelassen, so sehr ihn die Hetären und Koketten seines Romans dazu anregen konnten. In Erklärung dieser befremdenden Tatsache hat Haym[3] die Ansicht aufgestellt, dass erst durch die Ästhetisierung der moralischen Welt bei Gœthe Tieck die Verführung gekommen sei, die Ausmalung

---

[1] Vgl. J. O. E. Donner: Der Einfluss Wilhelm Meisters auf den Roman der Romantiker. Diss. 1893. p. 30.

[2] Vgl. R. Haym, Die romantische Schule, p. 136: «Die Vollkraft der Poesie hatte in diesem Roman mit schmeichelnder Gewalt die harten Linien der Wirklichkeit gebogen und gerundet, hatte die starr allgemeinen Gesetze der Sittlichkeit, die Begriffe und Forderungen bürgerlicher Rechtschaffenheit zurückgedrängt und an deren Stelle das Recht der schönen Natur, der harmonischen Bildung, einer edlen Haltung, eines gefälligen Betragens gesetzt. Die vergeistigte Sinnlichkeit, das Gesetz des Schönen, war hier zum Massstab auch des sittlichen Verhaltens geworden.»

[3] Romantische Schule, p. 133 ff.

von Szenen aufgeregter Sinnenlust mit den Farben des Ardinghello zu versuchen. — Mit diesen lüsternen Schilderungen predigt der Dichter das Evangelium der Sinnlichkeit; er verkündigt es aber auch sonst, unmittelbar. Der Held des Romans, Franz, anfangs bei der Berührung mit den Menschen und der Welt von übergrosser Zartheit, wird recht eigentlich zur Wollust erzogen. Florestan, ein leichter Geselle, wird in dieser Hinsicht sein Lehrer; er ist es, der jenes Waldfest arrangiert, wo Sternbald «seine blonde Emma» kennen lernt. Franz, eine leicht empfängliche Seele, wird bald von der üppigen Festlust ergriffen; er interessiert sich für den bebenden Busen des Mädchens, lüstern verfolgt er seine Bewegungen auf der Schaukel, und beim Heimweg, von Dunkelheit und Musik berauscht, setzt er seiner Schönen mit bedenklichen Liebkosungen zu.[1] Florestan hält ihm wegen dieser Liebschaft eine Lobrede; ohne solche Verhältnisse könne man im Leben durchaus nicht zurechtkommen, durch sie verschönere sich uns jede Gegend[2] etc. Aber noch hat sich Franz nicht zur Freiheit des Sinnengenusses durchgerungen; derartige Reden ängstigen ihn, und er meint dagegen, dass alle «rechtlichen Menschen» schlecht von der Sinnlichkeit sprechen.[3] Als Florestan ein übermütiges Liebeslied singt, fühlt er sich gemartert und erklärt: «Man kann sich in einem leichtsinnigen Augenblick vergessen, aber wenn man freiwillig den Sinnen den Sieg über sich einräumt, so erniedrigt man sich dadurch unter sich selbst.»[4] Allzutief scheinen indessen diese Grundsätze nicht zu sitzen; Sternbald erlebt

[1] Franz Sternbalds Wanderungen, hgb. v. J. Minor: Deutsche Nat.-Litteratur 145. Bd., p. 309.

[2] l. c. p. 310.

[3] l. c. p. 310.

[4] l. c. p. 314.

einige Tage später mit seiner Blonden ein derbsinnliches Badeabenteuer, in dem der flüchtige Liebeshandel kulminiert und erzählt nachher seinem Vertrauten das Vorgefallene, ohne irgendwie Reue an den Tag zu legen. Die ganze Situation, in die der Dichter mit dieser Szene den wandernden Maler versetzt, weist auf Heinses Hildegard von Hohenthal[1] zurück. Heinse wiederum hat das Motiv von Wieland übernommen.[2] In der ihm eigenen kühneren Art die Dinge anzufassen war aber schon der Stürmer und Dränger nicht bei scheu betrachtender Anbetung stehen geblieben, sondern hatte seinen Helden gleich zum entgegengesetzten Extreme geführt. Wir haben aber Heinse auch sonst heranzuziehen. Im Ardinghello wurde ein enges Wechselverhältnis zwischen allem Kunstschaffen und der Sinnlichkeit behauptet; diese Anschauung von der künstlerischen Bedeutung einer starken Sinnlichkeit, die schon im Lovell anzutreffen war, übernimmt nun Tieck vollständig. Florestan rät Franz, wenn ihm seine Sinne nicht lieber seien, doch ja die Kunst fahren zu lassen. Der höchste Triumph der Kunst ist ihm die Nacktheit. «Die Decenz unsers gemeinen prosaischen Lebens ist in der Kunst unerlaubt, dort in den heitern, reinen Regionen ist sie ungeziemlich, sie ist unter uns selbst das Dokument unsrer Gemeinheit und Unsittlichkeit.»[3] Franz ist ein gelehriger Jünger der frivolen Künstlermoral; er überwindet seine ursprüngliche Schüchternheit und nähert sich allmählich der Lebenspraxis Florestans. Dass er seinen eigentlichen Zweck fortwährend vergisst, hat

[1] W. Heinses sämtliche Schriften. 2. A. Lpz. 1857 II. Bd. p. 117 u. 395.

[2] Vgl. Oskar Walzel, im Anzeiger für das deutsche Altertum 25 (1899) p. 309 f.

[3] Franz Sternbalds Wanderungen, hgb. von J. Minor, p. 314.

weiter nichts auf sich; denn, so belehrt ihn Ludoviko, «man kann seinen Zweck nicht vergessen, weil der vernünftige Mensch sich schon so einrichtet, dass er gar keinen Zweck hat.»[1] In Italien, wo «die Wollust die Vögel zum Singen antreibt, wo jeder kühle Baumschatten Liebe duftet, wo es dem Bache in den Mund gelegt ist, von Wonne zu rieseln und zu scherzen»[2], tritt Franz in nähere Beziehung zu florentiner Künstlern. «Die Liebe ist die halbe Malerei, sie gehört mit zu den Lehrmeistern in der Kunst»[3] gilt in jenen Kreisen als allgemeine Anschauung, und ihr wird nachgelebt. Sternbald seinerseits lernt dort eine gewisse Leonore kennen. Mit nicht misszuverstehender Liebeserklärung entdeckt ihm diese, dass sie mit Castellani nicht verheiratet sei, sondern nur mit ihm

---

[1] l. c. p. 348. Die Anempfehlung der Zwecklosigkeit, die eigentlich nur ein anderer Ausdruck für die romantische Genialität darstellt, findet sich in der nämlichen Deutlichkeit bei Friedrich Schlegel. Beide Männer wenden sich insbesondere gegen jene philiströse Nützlichkeitstendenz der Zeit, die selbst die Liebe in ihren Bannkreis gezogen und ihr ein durchaus banausisches Gepräge aufgedrückt hatte. Man vergleiche etwa die drollige Satire, die Tieck in seinem «Däumchen» gegen die Pflege des Nützlichen bei der damaligen altmodischen Weiblichkeit gerichtet hat:

Einst als des Torus heilig Lager uns umfing,
Am Himmel glanzvoll prangte Lunas keuscher Schein,
Der goldnen Aphrodite Gab' erwünschend mir,
Von silberweissen Armen ich umflochten lag,
Schon denkend, welch ein Wunderkind so holder Nacht,
Welch Vaterlandserretter, kraftgepanzert, soll
Dem zarten Leib entspriessen nach der Horen Tanz,
Fühl' ich am Rücken hinter mir gar sanften Schlag;
Da wähn' ich, Liebsgekose neckt die Schulter mir,
Und lächle fromm die süsse Braut und sinnig an:
Bald naht mir der Enttäuschung grauser Höllenschmerz,
Das Strickzeug tanzt auf meinem Rücken tätig fort,
Ja, stand das Werk just in der Ferse Beugung, wo
Der Kundigste, ob vielem Zählen, selber pfuscht.

[2] l. c. p. 391.

[3] l. c. p. 388.

lebe. Der leichte, flatterhafte Sinn des Weibes entzückt Franz — sie sind bald miteinander einverstanden. Leonore ist übrigens auf ihre neue Eroberung durchaus nicht eifersüchtig; gelegentlich wird sie ruhig zusehen, wie sich Franz an ihrer Seite der Gunst einer hübschen Dirne (Laura) erfreut.[1] Der ehemals züchtige Jüngling ergibt sich jetzt dem vollen Taumel der Sinnlichkeit und berauscht sich in dem wilden bacchischen Treiben üppiger Künstlerfeste. Die Orgie beim Maler Rustici, beiläufig, ist wiederum auf Heinse zurückzuführen und jenem römischen Fest im Ardinghello nachgebildet, das unter dem Namen des Künstlerbacchanals bekannt geworden ist.

Einen nicht minder tiefgreifenden und verhängnisvollen Einfluss als auf die Tiecksche Dichtung übte der Wilhelm Meister auf die fernere Produktion *Fr. Schlegels* aus. Er vor allem verführte diesen Theoretiker, der sich bisher durch Arbeiten auf dem Gebiet der Altertumswissenschaft und ästhetischen Kritik hervorgetan, zu dem Unternehmen, einerseits seine Polemik gegen die vulgäre Moral der Aufklärung, anderseits seine auf der Idee der totalen Menschheit und auf dem Prinzip der Willkür beruhenden sittlichen Ideale in dichterischem Bilde zur Anschauung zu bringen und zwar in der Form des Romans. Es war nicht das erste Mal, dass sich Friedrich mit so hochfliegenden Plänen trug. Schon im Sommer 1794 hatte er sich hingesetzt, «an einem Roman und einigen alten philosophisch-moralischen Projekten zu erfinden und zu arbeiten.»[2] Später konnte er nur

[1] l. c. p. 399.

[2] O. Walzel, Schlegelbriefe p. 242. Damit wird die Bemerkung R. Hayms (romantische Schule p. 493) hinfällig: «Bis gegen Ende des Jahres 1797 findet sich auch nicht die leiseste Spur weder in den öffentlichen noch in den privaten Äusserungen unseres Schriftstellers, dass er sich für einen Dichter gehalten oder irgend mit Plänen künftiger poetischer Werke umgegangen sei.»

noch mit Schrecken an den Missmut und Zeitverlust denken, den er sich damit zugezogen. Dessenungeachtet sollte jetzt ein Roman sowohl an die Stelle der projektierten moralischen Essays, wie des in Sicht genommenen Systems der Moral treten. Schlegel hielt den Roman, als die allerweiteste unter allen Formen der Dichtung, für geeignet, das ganze geistige Leben des Autors auszudrücken und trug keine Bedenken, ihn zum Träger einer Welt- und Lebensansicht zu machen. Im Lyceum nennt er z. B. die Romane die sokratischen Dialoge unserer Zeit, in deren liberale Form sich die Lebensweisheit vor der Schulweisheit geflüchtet habe.[1] Immerhin macht er von vornherein eine bedeutsame Einschränkung: « Die Lehren welche ein Roman geben will, müssen solche seyn, die sich nur im Ganzen mittheilen, nicht einzeln beweisen, und durch Zergliederung erschöpfen lassen. »[2] Bei Fr. Schlegel nun tritt die durchschlagende Wirkung des Gœtheschen Werkes inmitten der damaligen sittlichen Bewegung besonders deutlich hervor. Mit so grossem Enthusiasmus er den Wilhelm Meister auch begrüsst und aufgenommen hatte, nach und nach musste sich ihm die Unvollkommenheit der darin aufgeschlossenen sittlichen Anschauung, die einer grossen und freien Betrachtung der Welt entsprungen war, immer deutlicher aufdrängen. In unbefangener Freude an der Mannigfaltigkeit menschlicher Individualität und verständnisvoller Toleranz für all die Möglichkeiten, die der menschheitliche Genius in sich enthält, stellt Gœthe seine Gestalten hin, Böse und Gute in verschiedenartiger Schattierung und Abstufung: ganz wie sie in der wirklichen Welt vorkommen. Von advokatorischer

---

[1] J. Minor, Jgdschr. II. p. 186; vgl. ebenda Lyc.-Fragment Nr. 78.
[2] Athenaeum I. 2, p. 27.

Tendenz für freie Verhältnisse der Liebe ist er freizusprechen; aber ebenso wenig hat der aus der unendlichen Fülle der Charaktere schaffende Dichter dagegen Stellung genommen, und wohl nicht mit Unrecht schalt Jean Paul die Gœtheschen Personen « moralisch brüchig ». Vielmehr tritt er im Wilhelm Meister der Tatsache, dass solche freie Verhältnisse im wirklichen Leben vorkommen, gleichgültig gegenüber und hält alle direkten moralischen Werturteile von seinem Kunstwerke fern. Wo Gœthe aufhört, da setzt Fr. Schlegel ein; für seinen grübelnden Geist bedeutet der Wilhelm Meister in ethischer Hinsicht nur ein grosses Fragezeichen. In der früher erwähnten Rezension hatte er von Natalie und Therese gesagt, es seien Beispiele und Veranlassungen zu der Theorie der Weiblichkeit, die in jener Lebenskunstlehre nicht fehlen durfte. Wenn er sich nun seinerseits anschickte, die eigentlich romantische Lebenskunstlehre auszuführen, mochte er vor allem auch von den Gestalten einer Mariane, Madame Melina, Philine, Aurelie oder Baronin etc. die lebhafteste Anregung empfangen haben, die Gœthesche Theorie der Weiblichkeit kühn bis in ihre letzten Konsequenzen zu verfolgen und allseitig zu ergänzen.

Allein, was ihn mehr als alles andere bestimmt haben wird, mit der Aufnahme der Romanschriftstellerei seine von der Natur ihm gezogenen Grenzen zu überschreiten und einen grossen literarischen Schlag zu tun, das waren persönliche Erlebnisse in den feingeistigen Berliner Kreisen, eine gewaltige Steigerung des eigenen Lebensgefühls. Bald nachdem er als grenzenlos liebebedürftiger junger Mann in der Hauptstadt angekommen, hatte er in Dorothea, der ältesten Tochter des Philosophen Moses Mendelssohn, eine edle, geistig hochbegabte Frau kennen gelernt. Im

Alter von fünfzehn Jahren hatte sie nach dem Willen ihres Vaters ohne eigene Neigung den ihr geistig nicht ebenbürtigen Bankier Simon Veit geheiratet und bisher in äusserlich korrekter, innerlich aber unbefriedigter Ehe mit ihm gelebt. Unter diesen Umständen nahm das geistige Bündnis, das zwischen Friedrich und ihr rasch entstanden war, bald eine in hohem Grade leidenschaftliche Wendung. Er selbst pries sie in Briefen an seinen Bruder als eine wackere Frau von gediegenem Werte, die sehr einfach sei und für nichts in und ausser der Welt Sinn habe als für Liebe, Musik, Witz und Philosophie, in deren Armen er seine Jugend wiedergefunden habe, die er gar nicht mehr aus seinem Leben wegdenken könne. Gleichwohl lag es vorerst nicht in seinem Plane, sich dauernd mit der um sieben Jahre älteren Frau zu verbinden; die Innigkeit ihres Verhältnisses zu Schlegel bestimmte aber Dorothea, nunmehr die Lösung ihrer Ehe mit Veit zu erstreben. «Sie ist», schreibt Friedrich 2. Dez. 1798 an Novalis, «allmälig meine Frau geworden, und lässt sich gegen Ostern von ihrem bürgerlichen Manne auch öffentlich scheiden.» Die Scheidung ging rascher vor sich, als man erwartet; sie wurde schon gegen Ende des Jahres 1798 vollzogen, und Dorothea lebte von da an zu Berlin in enger Gemeinschaft mit Fr. Schlegel. «Freuen Sie sich», meldet dieser nach diesen Ereignissen an Karoline, «dass mein Leben nun Grund und Boden und Mittelpunkt und Form hat. Nun können ausserordentliche Dinge geschehen». — Er schrieb seine *Lucinde*[1].

[1] Lucinde. Ein Roman von Friedrich Schlegel. Berlin. Bei Frölich 1799. Die folgenden Citate beziehen sich alle auf diese Ausgabe.

Ein Brief des Verfassers an Novalis vom 20. Okt. 1798 [mitgeteilt von Oskar Walzel in der Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 42 (1891) p. 105 f.] enthält die erste Erwähnung des Romans [vgl. hierzu O. Walzel, Schlegelbriefe p. 400, Anm. 2, und R. Haym, romantische Schule, 1870, p. 493 Anmerkung], der im Mai des nächsten Jahres vollendet wurde. Seine

Schon längst hatte es ihn ja gedrängt, das Lebensideal der Epoche nach seinem ganzen positiven Gehalt auszusprechen. «Es würgt mich lange innerlich», so berichtete er dem Bruder, während er an den Anfängen des Romans war, «einmal recht was Furioses zu schreiben etwa so wie Burke.»[1] Jetzt, da seine «Wuth der Unbefriedigung» einigermassen gestillt war, blickte er mutig und stolz ins Leben; er fühlte Kraft in sich, seine geistreiche Zerfahrenheit zusammenzunehmen, als genialer ethischer Gesetzgeber aufzutreten und die romantische Lebensphilosophie im Stil der romantischen Ästhetik vorzutragen. Warum auch hätte der sich nicht getrauen dürfen, ein neues Evangelium zu verkündigen, zu dem der Witz selbst «durch eine Stimme vom geöffneten Himmel rief: Du bist mein lieber Sohn an dem ich Wohlgefallen habe.»[2] Dabei geht Schlegel in der idealistischen Poetisierung der Welt und des Lebens — ein charakteristisches Element des romantischen Geistes und eine Frucht der feineren Geselligkeit und des hochgetriebenen Kultus des Privatlebens — weit über den Wilhelm Meister und Franz Sternbald hinaus.

So ziemlich an den Anfang seines Romans stellt Fr. Schlegel eine «Allegorie von der Frechheit.» Vielleicht ist es nicht übel angebracht, den Grundgedanken jenes Kapitels auch einer eingehenderen Betrachtung

---

Vorstudien anlangend, sagt Schlegel, dass er den Winter hindurch die erotischen Gespräche Platos viel gelesen habe. [Walzel, Schlegelbriefe p. 410.] Im übrigen sieht er das Ziel seiner literarischen Projekte in der Abfassung einer «neuen Bibel». Vgl. Novalis an Fr. Schlegel, Brief Nr. 24 (Raich p. 75): «Du schreibst von deinem Bibelprojekt und ich bin auf meinem Studium der Wissenschaft überhaupt und ihres Körpers — des *Buchs* — ebenfalls auf die Idee *der Bibel* geraten — der Bibel als *des Ideals jedweden* Buchs.»

[1] O. Walzel, Schlegelbriefe p. 401.

[2] Lucinde, p. 72.

der Ethik der Lucinde voranzuschicken. Die öffentliche Meinung erscheint dort als ekelhaftes, giftgeschwollenes Untier, das mit einem einzigen kräftigen Stoss unschädlich gemacht wird; aber auch die Sittlichkeit, Dezenz und Bescheidenheit werden mit äusserster Verachtung behandelt — die Frechheit hingegen erscheint von grosser und edler Bildung. Eine mächtige Stimme ertönt: «Die Zeit ist da, das innre Wesen der Gottheit kann offenbart und dargestellt werden, alle Mysterien dürfen sich enthüllen und die Furcht soll aufhören.» [1]

Auf ethischem Gebiet liegt Fr. Schlegel nichts so sehr am Herzen als die Selbständigkeit. Sie ist sein Ideal, und ihre Forderung liegt allen seinen verschiedenartigen, aphoristisch hingeworfenen und auf den ersten Blick zusammenhanglos durcheinander laufenden moralischen Reflexionen zu Grunde, und zu ihr kehrt sein lebhafter Geist als zu seinem konzentrierenden Mittelpunkt stets wieder zurück, so oft er im einzelnen davon abgewichen ist. Selbständigkeit, getragen von Bildung, Genialität und Enthusiasmus, galt ihm, wie früher gezeigt, im Gegensatz gegen alles, was in Leben und Dichtung als Weiblichkeit geschätzt wird, insbesondere als das Ideal der Frau, das er sich aus dem Altertum herübergeholt hatte. Die Lucinde setzt nun in Heinsescher Manier in ein Zeitprogramm um, was seine archäologischen Untersuchungen als Eigenheit der Antike erkundet hatten. Es wird also zunächst der Kampf für eine ganz veränderte und freie Stellung der Frau fortgeführt; dabei geht es natürlich nicht ab ohne zahlreiche Ausfälle gegen die landläufige Ansicht von Weiblichkeit. Fr. Schlegel glaubt im weiblichen Element einen besonders gün-

[1] l. c. p. 56 f.

stigen Boden für Emanzipationsbestrebungen zu finden. «Wie die weibliche Kleidung vor der männlichen, so hat auch der weibliche Geist vor dem männlichen den Vorzug, dass man sich da durch eine einzige kühne Combination über alle Vorurtheile der Cultur und bürgerlichen Conventionen wegsetzen und mit einemmale mitten im Stande der Unschuld und im Schooss der Natur befinden kann.»[1] In den «Lehrjahren der Männlichkeit», in denen der Autor, allerdings nicht ohne unter die «schöne Wahrheit» Allegorie und «bedeutende Lügen» gemischt zu haben, seine eigenen Jugendverirrungen schildert, wird die Tatsache eines auf die eigene Person gestellten Lebens stets mit Nachdruck hervorgehoben: alle die Frauen und Mädchen, die da aufmarschieren, sind in der «Liebe» sowohl wie in der bürgerlichen Stellung frei und unabhängig. Julius,[2] ein Maler und ausbündig genialer Mensch, wählt nach einer ersten Jugendliebe unter den schönen Frauen seiner Bekanntschaft die, welche «am freysten» lebte und am meisten in der guten Gesellschaft glänzte. Hierauf tritt er zu einer Hetäre (Lisette) in Beziehung: «sie war voll von Eigenheiten und ihr Egoismus nicht im gemeinen Styl.» Sie schätzte höchstens noch das Geld über ihre Unabhängigkeit und verabscheute alle weiblichen Arbeiten. Julius hatte sie es vor allem durch ihre «seltne Gewandtheit und unerschöpfliche Mannichfaltigkeit in

---

[1] l. c. p. 59. Vermutlich eine Anspielung auf das Direktorialkostüm.

[2] Er ist der Held des Romans und identisch mit Fr. Schlegel; das Urbild seiner Geliebten, Lucinde, ist Dorothea. Wenn sich Julius an Lucinde wendet, wendet sich Schlegel zugleich an das Publikum; damit erledigt sich auch die ohnehin auf recht schwachen Füssen stehende Rechtfertigung der Zweideutigkeiten in dem Roman, die Schleiermacher darin gesehen, dass alles an Lucinde gerichtet sei. [Leben Schleiermachers von W. Dilthey, 1870. Denkmale p. 120.]

allen verführerischen Künsten der Sinnlichkeit» angetan, so dass er nach ihrem Selbstmord «ihr Andenken mit schwärmerischer Achtung vergötterte.» Später wird von einer Frau gemeldet, dass ihr «jede Beschränktheit häuslicher Frauen fremd» war, und endlich gedenkt er eines «reizbaren» Mädchens, das eine «starke Anlage zum Leichtsinn» hatte und in den «freysten Verhältnissen» lebte. Nach all dem Sturm und Drang findet Julius' Herzensodyssee schliesslich in den Armen einer ebenbürtigen, freien und selbständig modernen Frau ihren Abschluss. Lucinde ist Künstlerin; immerhin treibt sie die Malerei «nicht wie ein Gewerbe oder eine Kunst», sondern bloss aus Lust und Liebe. «Auch sie war von denen, die nicht in der gemeinen Welt leben, sondern in einer eignen selbstgedachten und selbstgebildeten... Was Gewohnheit oder Eigensinn weiblich nennen», davon wusste sie nichts. «Auch sie hatte mit kühner Entschlossenheit alle Rücksichten und alle Bande zerrissen und lebte völlig frey und unabhängig.» Sie erfreute sich bereits eines unehelichen Knaben — «nicht ohne gewaltsame Erschütterung» gestand sie es Julius. Der Geliebte schreibt ihr: «Ich fand es weiblich, wenn du mit dem Glück scherzen, und alle Rücksichten zerreissen und ganze Massen deines Lebens oder deiner Umgebung vernichten konntest»[1] und in gleichem Sinn an anderer Stelle, wenn sie nur alles ganz nach ihrem eigenen Gutdünken mache und sich nichts einreden lasse von Gewöhnlichem und Schicklichem, dann werde es schon recht sein.[2]

Haben sich die Frauen in ihrer ganzen persönlichen Haltung und in der Führung des Lebens ge-

[1] l. c. p. 241.
[2] l. c. p. 226.

hörig emanzipiert, sind sie innerlich und äusserlich frei und unabhängig geworden wie die Männer, dann zeigt sich die Liebe zwischen den Geschlechtern als innige Kameradschaft, Anziehung selbständiger Charaktere. Eine « übertriebene Ehe », wie die Woldemarrezension[1] es nennt, wenn die Frau in völliger Hingebung ihre Selbständigkeit verliert, bleibt dann von vornherein ausgeschlossen; ja für diese individuellen Naturen gibt es überhaupt *keine Ehe als Institution* mehr. So gelangt Fr. Schlegel zur Proklamierung der freien, genialen Naturehe; in Anlehnung an die Natur die Berechtigung freier Verhältnisse in der Liebe und die Möglichkeit eines tiefen, darauf basierenden Glückes zu erweisen, das bestrebt er mit seinem Roman in erster Linie. — Bald nachdem Julius seine Lucinde kennen gelernt, stellt er ihr mit einem Strom von Beredsamkeit dar, wie seine Leidenschaftlichkeit ihn zerstören würde, wenn sie « zu weiblich » sein wollte. Die Weiblichkeit ihrer Seele besteht aber gerade darin, dass « Leben und Lieben für sie gleich viel bedeutet », und so blieb er nicht lange unerhört: « Sie waren nur wenige Tage allein, als sie sich ihm auf ewig ergab und ihm die Tiefe ihrer grossen Seele öffnete, und alle Kraft Natur und Heiligkeit, die in ihr war. »[2] So haben sich die beiden auf Grund gegenseitiger individueller Anziehung und tiefer Überein-

[1] Vgl. J. Minor, Jgdschr. II. p. 79 f. « Auch jene Freiheit mordende, grenzenlose Hingebung, welche Jakobi so oft, bald unmittelbar bald mittelbar, als die schönste weibliche Tugend anpreiset, wiewohl eben sie die Wurzel der Tugend selbst vernichtet, ist gar nichts seltenes; die gewöhnliche Eigenschaft aller Frauen, die gutgeartet sind, ohne sich zur Selbstständigkeit erheben zu können. Das ist es, was W. von seinem Freunde wie von seiner Gattin verlangt; und sein angeblich unerhörtes Ideal von Freundschaft wird nur zu oft in gemeinen Ehen realisiert ». u. s. w.

[2] Lucinde p. 196.

stimmung des innersten Wesens aus freiem Antrieb zusammengefunden, und Julius, den seinerzeit die Sehnsucht nach dem Glück der echten Liebe in tausend Verirrungen gestürzt, ging nun instinktiv die Erkenntnis auf, dass die Liebe sich ganz von selbst nur in der Ehe vollenden könne. Zwar ist von dem «hohen Leichtsinn» dieser Naturehe die Rede; aber dennoch bindet die Liebe, und nur die Liebe ohne äussere Konvention, Julius und Lucinde für das ganze Leben. «Es ist Ehe, ewige Einheit und Verbindung unsrer Geister, nicht bloss für das was wir diese oder jene Welt nennen, sondern für die eine wahre, untheilbare, namenlose, unendliche Welt, für unser ganzes ewiges Seyn und Leben.»[1] Man wird ja wirklich vom psychologischen Standpunkt aus ohne weiteres sagen dürfen, dass ein Gefühl, das nicht an seine eigene Dauer glaubt, kein echtes Gefühl ist; andrerseits aber muss man sich darüber klar sein, dass in dem Glauben an die Fortdauer des Gefühls durchaus keine Gewähr liegt, dass es auch in der Tat fortdauern werde. Das Superlativische ist eben seinem Wesen eigen. Julius' und Lucindens Sympathie nun wird verinnigt und gesteigert über die leichte und frohe Zeit des neuen Gefühls hinaus; ihm insbesondere kommt seine Verantwortlichkeit wegen der Erhaltung des Verhältnisses um so stärker zum Bewusstsein, als ihn die Nachricht von Lucindens Mutterhoffnungen überrascht. In zwei Briefen entwickelt der «Ungeschickte» seine Empfindungen: «Was vorher war zwischen uns, ist nur Liebe gewesen und Leidenschaft. Nun hat uns die Natur inniger verbunden, ganz und unauflöslich. Die *Natur* allein ist die ***wahre Priesterin*** der Freude; nur sie versteht es, ein hochzeitliches Band zu knüpfen.

[1] l. c. p. 22.

Nicht durch eitle Worte ohne Seegen, sondern durch frische Blüthen und lebendige Früchte aus der Fülle ihrer Kraft»[1]. «Wir leben und lieben bis zur Vernichtung . . . Deine Liebe kann nicht ewiger seyn als die meinige.»[2] «Nichts kann uns trennen und gewiss würde jede Entfernung mich nur gewaltsamer an dich reissen.»[3] Alles gedeiht und entfaltet sich aufs prächtigste in dieser innigen freien Liebesgenossenschaft. «Je reicher ihr (Lucindens) Wesen sich entwickelte, je vielseitiger und inniger ward ihre Verbindung. Er hatte es nicht geahndet, dass ihre Originalität so unerschöpflich war wie ihre Liebe. Ihr Aussehn sogar schien jugendlicher und blühender in seiner Gegenwart; und so blühte auch ihr Geist durch die Berührung des seinigen auf und bildete sich in neue Gestalten und in neue Welten. Er glaubte alles in ihr vereinigt zu besitzen, was er sonst einzeln geliebt hatte: die schöne Neuheit des Sinnes, die hinreissende Leidenschaftlichkeit, die bescheidne Thätigkeit und Bildsamkeit und den grossen Charakter. Jedes neue Verhältniss, jede neue Ansicht war für sie ein neues Organ der Mittheilung und Harmonie. Wie der Sinn für einander, wuchs auch der Glauben an einander,[4] und mit dem Glauben stieg der Muth und die Kraft.»[5] Schon lange hatte sich Julius nach einer Heimat gesehnt und an eine schöne Ehe gedacht, die mit den

---

[1] l. c. p. 223 f.

[2] l. c. p. 233 und 234.

[3] l. c. p. 26.

[4] Vgl. Athenaeum I. 2, p. 22 f. «Das Erste in der Liebe ist der Sinn für einander, und das Höchste, der Glauben an einander. Hingebung ist der Ausdruck des Glaubens, und Genuss kann den Sinn beleben und schärfen, wenn auch nicht hervorbringen, wie die gemeine Meynung ist. Darum kann die Sinnlichkeit schlechte Menschen auf eine kurze Zeit täuschen, als könnten sie sich lieben.»

[5] Lucinde p. 203 f.

Forderungen der Kunst nicht streiten sollte[1] — die Lucinde will ja überhaupt das wirkliche Leben zur Kunst, zum freien poetischen Spiele machen[2] — jetzt ward ihm durch seine Geliebte das ganze Leben zum Kunstwerk. « Es ward Licht in seinem Innern, er sah und übersah alle Massen seines Lebens und den Gliederbau des Ganzen klar und richtig, weil er in der Mitte stand. Er fühlte, dass er diese Einheit nie verlieren könne, das Räthsel seines Daseyns war gelöst, er hatte das Wort gefunden, und alles schien ihm dazu vorherbestimmt und von den frühsten Zeiten darauf angelegt, dass er es in der Liebe finden sollte, zu der er sich aus jugendlichem Unverstand ganz ungeschickt geglaubt hatte. — Leicht und melodisch flossen ihnen die Jahre vorüber, *wie eie schöner Gesang,* sie lebten ein gebildetes Leben, auch ihre Umgebung ward harmonisch und ihr einfaches Glück schien mehr ein seltnes Talent als eine sonderbare Gabe des Zufalls. »[3]

Wie sich aus diesen und anderen Stellen deutlich zu ergeben scheint, ist Fr. Schlegel in der Lucinde

---

[1] l. c. p. 186. In diesem Sinne fragt auch Julius seine Geliebte, ob ihr Kind, wenn es eine Tochter wäre, für das Porträt oder für die Landschaft erzogen werden solle.

[2] Es handelt sich, beiläufig, um die Umwandlung des Lebens in das freie *Schillersche* «Spiel» der Kräfte; vgl. übrigens die Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen: «Der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.» Dieser Satz soll bei Schiller «das ganze Gebäude der ästhetischen Kunst und der noch schwierigeren *Lebenskunst* tragen.» Im Einklang damit sagt er, romantische Anschauungen anticipierend, in derselben Schrift, die «geistreiche und ästhetisch freie Behandlung gemeiner Wirklichkeit ist, wo man sie auch antrifft, das Kennzeichen einer edeln Seele.» Und vielleicht noch deutlicher heisst es später: «Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten, fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und *ihn von allem, was Zwang heisst, sowohl im Physischen als in Moralischen entbindet.*»

[3] l. c. p. 206 f.

durchaus nicht darauf aus, zum Attentat gegen die frei gewählte monogamische Ehe als der höchsten und wahren Form der Verbindung zwischen Mann und Weib aufzustacheln; man kann ihm kein Senken des Ideals zur Last legen, im Gegenteil. Sein Held hat nach Absolvierung seiner Lehrjahre der Männlichkeit — auf sie werden wir später zu sprechen kommen — eine menschliche Höhenlage erreicht, auf der er die Einehe als ein notwendiges Verlangen seiner Natur und nicht etwa als ein hartes Moralgesetz empfindet; je differenzierter er mit der fortschreitenden Entwicklung und Reife seines Charakters wird, um so ungestümer drängt es ihn nach einem dauernden und individualisierten Verhältnis mit einem Wesen des andern Geschlechts. Für den Autor gilt vielmehr, was er von seinem Julius berichtet. In schärfster Opposition gegen konventionelle Scheinsittlichkeit und abgelebte Formen des Gesellschaftslebens verabscheut er die «entfernteste Erinnerung an bürgerliche Verhältnisse, wie jede Art von Zwang.»[1] Mit dem äusserlich gesetzlichen Zwang aber denkt er sich nicht etwa auch die innere Gebundenheit und freiwillige Ausschliesslichkeit des Verhältnisses, wie sie sich aus dem Wesen der Liebe ergibt, aufgehoben. Hingegen nimmt der Zwang eine vorzugsweise moralische Form an, und mit dem Wegfall legaler Fesseln wird nur umsomehr das innere Band und nicht äussere Motive die Basis seiner Ehe bilden. Man darf hier wohl an die Charakteristik erinnern, die Schleiermacher in einem Brief an die Schwester Charlotte von seinem Freunde entwirft; er sei, heisst es da, «ein tötlicher Feind aller Formen und Plackereien, etwas argwöhnisch und von mancherlei Antipathien.»[2] Und in einem Brief vom

[1] l. c. p. 127.

[2] Aus Schleiermachers Leben in Briefen. I. Bd. (1858) p. 178.

27. Nov. 1798 spricht Friedrich in Hinsicht seiner bürgerlichen Verbindung mit Dorothea geradezu von einer «verhassten Ceremonie». Schlegel fühlt wohl eine tiefe und aufrichtige Neigung, sieht jedoch unter den ihn umgebenden Verhältnissen eben keine Möglichkeit, ihr einen befriedigenden und seinem modernen Bewusstsein entsprechenden Ausdruck zu geben. Wir müssen aber von der Person des Autors auf seine Zeit zurückgreifen. Die Früh-Romantik ist das Ergebnis politischer Atrophie und höchst gesteigerter literarischer Kultur; die Missachtung der staatlichen Bande und Pflichten lag in der Luft.[1] Jener ganze einseitig individualistische und hyperästhetische Kreis, dem Schlegel angehörte, hatte die Unverbrüchlichkeit der gesellschaftlichen Ordnung nach und nach als ein Vorurteil betrachten gelernt. Diese Leute lebten ihre Welt in sich, und in ihrem romantischen Freiheitsgefühl empfanden sie die festgewordenen, die Individuen zwingenden Rechtsformen und Lebensgewohnheiten der Ehe als drückende Fessel; sie suchten sich ihrer zu entledigen und den ethischen Individualitäten freieres Spiel zu gewähren, ohne indessen auf die edelste Gestaltung der Liebe zu verzichten. Es machte sich eben nur die Tendenz mit allem Nachdruck geltend,

---

[1] Für diese Stimmung ist es charakteristisch, wenn Julius seiner Geliebten eine besondere Lobrede hält wegen ihrer die ganze Persönlichkeit beanspruchenden Liebe, die keinen Teil von ihm «etwa dem Staate, der Nachwelt oder den männlichen Freunden» [L. p. 11] überlasse.

Auch wäre hier vielleicht daran zu erinnern, wie Fr. Schlegel in dem Diotimaaufsatz die Tatsache, dass die meisten spätern attischen Philosophen mit Hetären lebten, rechtfertigt: Die Philosophen hatten die «grösste und gerechteste Abneigung gegen die bürgerlichen Heirathen». Durch eine Familienverbindung wurden sie in den «trüben Strudel des öffentlichen Lebens» fortgerissen; um ungestört zu denken und nach ihren Grundsätzen zu leben, mussten sie sich dem «vergifteten Strome der politischen Thätigkeit» entreissen, und dies konnte nur auf solche Weise ganz geschehen. [J. Minor, Jgdschr. I. p. 50.]

das Meiste, was das Verhältnis zwischen den Geschlechtern anlangt, zur reinen Privatsache zu erklären, alles Einmischen der öffentlichen Meinung in die Beziehung zweier Menschen abzulehnen, insbesondere die Unterwerfung der geschlechtlichen Beziehungen unter ein eisernes System gesetzlicher und konventioneller Vorschriften als unerträgliche Knechtschaft von sich zu weisen. Die Romantiker möchten vielmehr die bestehenden Institutionen der Ehe zu monogamischen Verbindungen umgestalten, die frei eingegangen werden, also nicht auf Formen und Geschäften beruhen, und, wenn es sein muss, ebenfalls frei gelöst werden könnten durch blosse gegenseitige Übereinkunft. Für ihr Empfinden kann leicht eine *wirkliche* Ehe bestehen ohne gesetzliche Ketten. In leidenschaftlicher Sehnsucht erstreben sie eine eheliche Gemeinschaft, so ursprünglich, so spontan, so tief in der Persönlichkeit der beiden Gatten begründet, dass diese allein durch ein starkes inneres Band absolutester Sympathie in Treue zusammengehalten würden und doch ihre Wege in Freiheit wandeln könnten ohne jede ängstliche und kleinliche Exklusivität. Nach jahrhundertelanger Überschätzung der blossen Form hat sich das Interesse jener Kreise allein nur auf das *Wesen des Bundes* konzentriert und zwar so ausschliesslich, dass bei ihnen die naheliegende Frage, wie man diesem Wesen innerhalb der menschlichen Gesellschaft seinen natürlichen und adäquaten Ausdruck zu geben vermöchte, nicht einmal ernstlich aufgeworfen wird. So hofft denn die junge Generation auf eine gereiftere Zeit als die ihrige war und kämpft mutig für eine freiere und weniger schablonenhafte Gesellschaftsordnung, die aufgeschlosseneres Verständnis und Entgegenkommen haben soll für die unzähligen und zarten Nuancen der Relationen, für den Reich-

tum und die Mannigfaltigkeit der Liebesmöglichkeiten, welche die Menschheit in sich birgt. —

Heute liegen die Dinge etwas anders, und auf unserem modernen Standpunkt können wir einfache, allgemeingültige, durchgreifendeMaximen, das Leben zu beherrschen, feineren Ausbildungen gegenüber eher die richtige Würdigung entgegenbringen. Gewiss, auch uns scheint die wünschenswerte Weiterentwicklung in der Beziehung der Geschlechter in der Richtung einer ungleich grösseren Freiheit und Menschlichkeit der Gesetze und Sitten zu liegen; wir sind uns aber darüber nicht minder klar, dass es heute nur erst einen verschwindend kleinen Prozentsatz von Menschen gibt, die ein Auflösen aller äusseren Bande, wie es den Romantikern als Ideal vorschwebte, ohne Schaden ertragen könnten. Es setzt das eine ungewöhnliche persönliche Höhe voraus, die für die Allgemeinheit vor Anbruch des tausendjährigen Reiches vielleicht überhaupt nicht zu erlangen ist. So wollen wir uns denn auch der Erkenntnis nicht verschliessen, dass eine gegenseitige Verpflichtung und ein gewisses Mass äusseren Druckes — sei es durch die Meinung der Gesellschaft oder durch gesetzliche Bestimmungen — im allgemeinen noch nicht entbehrlich und unter Umständen eher heilsam sein wird, namentlich wenn sittlich schwächere Persönlichkeiten in Frage kommen, deren zu geringe Macht über sich selbst einer äusseren Stütze nicht entbehren kann. Wirklich grosse Veränderungen zum Besseren in Hinsicht der ehelichen Beziehungen dürften ja wohl überhaupt nur als Begleitserscheinungen der Erhöhung des Menschen an sich und tiefgreifender — besonders wirtschaftlicher — Umwälzungen des ganzen Gesellschaftszustandes eintreten und viel weniger auf legislatorischen Abänderungen allein beruhen, als man gemeinhin annimmt. Was speziell die Eheschliessung

anlangt, so wird auch ein politisch aufgelegter Kopf, wenn er nicht starr an dem Autoritätsprinzip festhält, ohne weiteres zugeben müssen, dass die *ethische* Gültigkeit der Ehe nicht auf deren « Sanktion » von seiten der Gesellschaft und des Staates oder auf irgend einer salbungsvollen kirchlichen Inszenierung beruht. Alle diese mehr äusserlich formellen Veranstaltungen können im besten Fall einen erziehlichen Wert beanspruchen — häufig leisten sie aber nur gefährlichen Täuschungen Vorschub — und es hiesse die Hülse mit dem Kern verwechseln, wollte man die offizielle Konstatierung der Ehe als deren ethische Stiftung betrachten.[1] Ja, es sind sehr wohl auf tiefer gegenseitiger Neigung beruhende Lebensgemeinschaften ausserhalb der legalen Ehe denkbar, die, so selten sie in dieser reinen Gestalt auch sein mögen, sittlich weit höher stehen als der Durchschnitt derjenigen gesetzlichen Ehen, die im Grunde nur eine ökonomische Geschäftsangelegenheit sind, und sie gerade müssen sich durch die Gesetze mit Notwendigkeit unter ihren wirklichen Gehalt herabgewürdigt fühlen. Hier trennt sich eben die ethische von der juristischen Auffassung der Sache; es offenbart sich der Gegensatz, den Kant und Fichte mit den beiden Wörtern Moralität und Legalität bezeichnet haben und der auch den Romantikern geläufig war. Das Recht zielt auf ein ethisches Minimum, wahrt nur die elementarsten ethischen Forderungen, mit der Sitte repräsentiert es die äusserlich formalen Bindungen und muss alle über einen Kamm scheren. Den ethischen Normen hingegen eignet ein individueller Charakter und aristokratischer Grundzug; auch ist die Sanktion, die beim Recht nur eine äusserliche ist und sein kann, bei der Moral eine innere. —

---

[1] Vgl. Harald Höffding, Ethik, 2. Aufl. der deutschen Ausgabe p. 298.

In grellen Gegensatz zu dieser beglückenden, auf einer singulären Wahlanziehung und festgegründeten seelischen Einigung beruhenden Naturehe rückt Fr. Schlegel die Ehen, wie sie gewöhnlich seien, in denen «der Mann in der Frau nur die Gattung, die Frau im Mann nur den Grad seiner natürlichen Qualitäten und seiner bürgerlichen Existenz, und beyde in den Kindern nur ihr Machwerk und ihr Eigenthum» lieben[1] und sich darauf beschränken, «im Verhältniss der Wechselverachtung neben einander weg zu leben.»[2] Gegen die harte Moral der abstrakten Pflicht führt er aus, wie die wahre Liebe die Treue durch sich selbst verbürge und Eifersucht keinen Sinn habe.[3] Bei diesen und ähnlichen Erörterungen spricht nicht nur jene freie, philosophisch-künstlerische Anschauung mit, welche die Welt ästhetisch betrachtet und praktisches Streben als philiströs verdächtigt: auch das Nützliche erscheint dem Liebenden in eigener Verklärung, und Besitz und Häuslichkeit vermag er einen neuen Wert abzugewinnen. «Nun hat das Heiligthum der Ehe mir das Bürgerrecht im Stande der Natur gegeben. Ich schwebe nicht mehr im leeren Raum einer allgemeinen Begeisterung, ich gefalle mir in der freundlichen Beschränkung, ich sehe das Nützliche in einem neuen Lichte und finde alles wahrhaft nützlich, was irgend eine ewige Liebe mit ihrem Gegenstande vermählt, kurz alles was zu einer ächten Ehe dient. Die äusserlichen Dinge selbst flössen mir Hochachtung ein, wenn sie in ihrer Art tüchtig sind, und du wirst am Ende noch frohlockende Lobreden auf den Werth eines eignen Heerdes und über die Würde der Häuslichkeit von mir hören.»[4]

[1] Lucinde p. 111.
[2] l. c. p. 112.
[3] l. c. p. 110.
[4] l. c. p. 227 f.

Für die so aus freier Wahl in Liebe und freigeistiger Bildung Verbundenen fällt nun auch die Unterdrückung der Sinnlichkeit, wie die Moral der Aufklärung sie forderte, dahin. Mit aller Entschiedenheit und nicht ohne Übertreibungen wendet sich das neue Geschlecht gegen die Trennung des Sinnlichen vom Sittlichen. In scharfer Opposition gegen die herrschende Vergeistigung mit ihrer verhängnisvollen Tendenz, den Geschlechtstrieb zu ignorieren und dadurch in den Schmutz zu treiben, will es Blick und Verständnis dafür eröffnen, dass die Sexualität und die «Empfindung des Fleisches» ein sittliches Gut und eine ebenso herrliche Naturgabe des Menschen ist, wie jede andere ursprüngliche Anlage. Die geschlechtlichen Beziehungen der Menschen sollen von der ihnen anhaftenden Vorstellung der Unreinheit befreit und mit einer höheren Weihe umkleidet werden. Schon Tieck sahen wir für die Rechte der Sinnlichkeit kämpfen. Auf intensivere Art verficht Fr. Schlegel diese Tendenzen; was bei Tieck nur gelegentlich nebenherläuft, ist ihm durchaus Hauptsache. Mit seinem «tollen kleinen Buch» möchte er als Prophet und Priester[1] das «hohe Evangelium der ächten Lust und Liebe verkündigen.» Diese sei «ewig neu und ewig jung, aber ihre Sprache sey frey und kühn, nach alter klassischer Sitte, nicht züchtiger wie die römische Elegie und nicht vernünftiger wie der grosse Plato und die heilige Sappho.»[2] — Julius an Lucinde: «Wenn man sich so liebt wie wir, kehrt auch die Natur im Menschen zu ihrer ursprünglichen Göttlichkeit zurück. Die Wollust wird in der einsamen Umarmung der Liebenden wieder, was sie im grossen Ganzen ist — das

[1] l. c. p. 71, 73, 75.
[2] l. c. p. 76 f.

heiligste Wunder der Natur: und was für andre nur etwas ist, dessen sie sich mit Recht schämen müssen, wird für uns wieder, was es an und für sich ist, das reine Feuer der edelsten Lebenskraft.»[1] — «Ich bat sehr, du möchtest dich doch einmal der Wuth ganz hingeben, und ich flehte dich an, du möchtest unersättlich seyn.»[2] So begleitet denn Lucinde ihren Geliebten durch alle Stufen der Menschheit — «von der ausgelassensten Sinnlichkeit bis zur geistigsten Geistigkeit . . . Die hinreissende Kraft und Wärme ihrer Umschliessung war mehr als mädchenhaft; sie hatte einen Anhauch von Begeisterung und Tiefe, den nur eine Mutter haben kann.»[3] Der ruhende Genuss wird als das Höchste gepriesen. «Ich dachte,» sagt Julius zu Lucinde, «ernstlich über die Möglichkeit einer dauernden Umarmung nach. Ich sann auf Mittel das Beysammenseyn zu verlängern.»[4] — Dabei machen wir eine eigentümliche Beobachtung. Während Buddhismus und Christentum, im Einklang mit ihrer trüben Anschauung der Welt und des Lebens, der Sexualität eher verdächtigend gegenüberstehen,[5] schlägt in diesen romantischen Kreisen die düstere Religionsauffassung des Gegenstandes gerade in ihr Gegenteil um. Wie bei gewissen Naturreligionen und alten gottesdienstlichen Riten, in denen die Zeugung verherrlicht wurde, treffen wir hier, nur verbunden mit einer weit tieferen

---

[1] l. c. p. 244 f.

[2] l. c. p. 9.

[3] l. c. p. 21 und 199.

[4] l. c. p. 79; vgl. besonders p. 82 f.

[5] Zu welch unglaublichen Absurditäten die konsequente Fortentwicklung der christlich-asiatischen Auffassung der Geschlechtlichkeit führt, zeigt uns heute am besten eine jüngst im Verlag von Eugen Diederichs in Leipzig unter dem Titel: «Die sexuelle Frage» erschienene Broschüre, die eine Zusammenstellung aller Äusserungen des *Grafen Leo Tolstoi* über das Geschlechtsleben der Menschen enthält.

Erkenntnis der geistigen Elemente der Liebe, als sie bei jenen möglich war, eine stark ins Religiöse schimmernde Verehrung des Geschlechtlichen. Die gesunde Freude am eigenen Körper und all seinen natürlichen Funktionen steigert sich bis zu deren Erhebung zum *Gottesdienst*. Schon bei Heinse können wir einen entfernten Anklang an diese Tendenz feststellen. Nachdem er bei der Schilderung jenes wollustdurchzitterten Festtaumels im Ardinghello berichtet, wie Jünglinge und Jungfrauen alle Kleidung von sich geworfen, schreibt er: «Es ging immer tiefer ins Leben und das Fest wurde heiliger.»[1] — Tiecks Lovell glaubt dann, «dass selbst die Andacht nur verkleidete, verhüllte Wollust ist.»[2] Der Schlegelsche Julius sagt gleich eingangs des Romans: «Wir umarmten uns mit eben so viel Ausgelassenheit als Religion.»[3] Später erklärt er die Geschlechtsliebe als die «älteste, kindlichste, einfachste Religion», zu der er zurückgekehrt ist[4] und versichert Lucinde: «Die Religion der Liebe schlingt unsre Liebe immer inniger und stärker zusammen.»[5] — Einen verwandten Zug werden wir bei Novalis und Schleiermacher noch zu beobachten haben.

Man wird es nur richtig und konsequent finden können, wenn der Dichter der Lucinde von seinem Standpunkt aus gegen die Prüderie loszieht. «Mir ist es so einleuchtend und klar, dass nichts unnatürlicher für eine Frau sey, als Prüderie (ein Laster an das ich nie ohne eine gewisse innerliche Wuth denken kann) und nichts beschwerlicher als Unnatürlichkeit.

---

[1] W. Heinses sämtl. Werke, hrsg. v. K. Schüddekopf, IV. p. 207.
[2] L. Tiecks Schriften, Bd. VI. p. 213.
[3] Lucinde p. 9.
[4] l. c. p. 71.
[5] l. c. p. 26.

Es bleibt doch nur Schein; das Feuer der Liebe ist durchaus unverlöschlich, und noch unter der tiefsten Asche glühen Funken. — Diese heilige Funken zu wecken, von der Asche der Vorurtheile zu reinigen,» das bezeichnet er als das höchste Ziel seines männlichen Ehrgeizes.[1] Ebendahin gehört es, wenn er die Frauen, «in deren zarten Herzen das heilige Feuer der göttlichen Wollust tief verschlossen ruht, und nie ganz verlöschen kann,»[2] von vornherein in «zwey grosse Klassen» einteilt, deren Zugehörige er prüft, «ob sie die Sinne achten und ehren, die Natur, sich selbst und die Männlichkeit: oder ob sie diese wahre, innere Unschuld verloren haben.»[3] — Schon recht wenn Schlegel für eine kräftigere Natürlichkeit eintritt und allem unwahren und zimperlichen Gebaren die Stirn bietet — die Aufrichtigkeit des Autors ist denn auch das, was in der Lucinde am angenehmsten berührt — aber er wird nun der Prüderie nicht etwa die naive Keuschheit (ich meine nicht die aus Unwissenheit stammende, die keinen unmittelbaren sittlichen Wert hat) gegenüberstellen; für eine natürlich unbefangene Behandlung der Probleme geht ihm selbst ein gesundes und reines Empfinden allzusehr ab. In liederlicher Leidenschaftlichkeit wird er vielmehr in seinem Roman auch der wahren Scham mit der Faust ins Gesicht schlagen, und man bekommt den Eindruck, dass der paradoxe Moralist der Prüderie nicht im Namen der Sittenreinheit, sondern lediglich im Namen der Unsittlichkeit den Krieg erklärt habe. Z. B. nimmt er das Betragen eines zweijährigen Mädchens, das «viel Bouffonerie und viel Sinn für

[1] l. c. p. 69 und 70.
[2] l. c. p. 60.
[3] l. c. p. 67 f.

Bouffonerie » hat, nicht nur in Anspruch, seine eigene schriftstellerische Freiheit und cynische Frechheit — Cynismus ist seit dem Aufsatz über Lessing sein Lebensideal — zu entschuldigen, es wird auch den Frauen als vorbildlich hingestellt. « Diese liebenswürdige Wilhelmine findet nicht selten ein unaussprechliches Vergnügen darin, auf dem Rücken liegend mit den Beinchen in die Höhe zu gesticuliren, unbekümmert um ihren Rock und um das Urtheil der Welt. » Konsequenz: « O beneidenswürdige Freyheit von Vorurtheilen! Wirf auch du sie von dir, liebe Freundin, alle die Reste von falscher Schaam, wie ich oft die fatalen Kleider von dir riss und in schöner Anarchie umherstreute. »[1] Gelegentlich wird der hochfahrende Ethiker im Verkehr mit dem andern Geschlecht der Zote und verführerischen Pikanterien das Wort reden. Er bezeichnet es etwa als « grob », mit einem « reizenden Mädchen so zu reden, als ob sie ein geschlechtsloses Amphibion wäre. Es ist Pflicht und Schuldigkeit immer auf das anzuspielen, was sie ist und seyn wird; und so unzart, steif und schuldig, wie die Gesellschaft einmal besteht, ist es wirklich eine komische Situazion, ein unschuldiges Mädchen zu seyn. »[2] Allerhand witzige und platte Obscönitäten spielen denn auch in der Lucinde keine geringe Rolle. —

Wie Goethes Wilhelm Meister ist auch die Lucinde ein Bildungsroman; hier wie dort soll der Held durch «Lehrjahre» zur wahren Humanität, zu harmonisch schöner Ausbildung geführt werden. Dabei lässt Schlegel allein die Liebe, die schon bei Goethe eine Hauptrolle spielt, alle Mittel zum Bildungszweck aus-

---

[1] l. c. p. 38 f.
[2] l. c. p. 116 f.

füllen[1]. Abgesehen von dieser Übereinstimmung in der Anlage und Haltung des Ganzen, zeigt sich aber zwischen beiden Werken vor allem ein charakteristischer Unterschied: obgleich der weltfreudige Optimismus Goethes den Träumer schliesslich ein Königreich finden lässt, sind es doch alles Irrgänge, die vorausgegangen sind — mit Schmerz und Wehmut blickt Wilhelm Meister auf sie zurück; der Schlegelsche Julius hingegen kann die Lehrjahre seiner Männlichkeit mit all den sinnlosen Ausschweifungen nie überschauen «ohne vieles Lächeln, einige Wehmuth und hinlängliche Selbstzufriedenheit»[2]. Es ist die romantische «Ironie», die ihm das ermöglicht, die triumphierende Erhebung in die unbedingte Allmacht des Subjekts, das sich willkürlich jeden Augenblick leichten Herzens über alles vergangene hinwegsetzen kann. Die in ironischer Freiheit mit den Objekten spielende Genialität, Witz und Phantasie werden eben durch Fr. Schlegel aus dem Reich der Poesie auch als herrschende Faktoren in die Lebenskunst hinüberentboten. — Ohne Zweifel stehen wir hier vor dem sittlich verwerflichsten Teil der Lucinde. Nicht nur, dass Julius die Verirrungen seiner zügellosen Jugend als eine Bildungsschule für seine wahre Liebe darstellt: er gefällt sich geradezu in einer Apotheose des Dirnentums. Es ist in der Tat äusserst merkwürdig, wie in dem Gären dieser leidenschaftsbewegten Zeit die höchste Idee von der Wichtigkeit und Ewigkeit der Liebe mit schamloser Frivolität und weitherzigster Nachsicht gegen allerlei Schwächen und Liebesirren (sogar gleichzeitig in ein und derselben Person) zusammentrifft. Im allgemeinen ist es ja innerhalb der geschichtlichen Entwicklung

[1] Vgl. J. O. E. Donner, der Einfluss Wilhelm Meisters auf den Roman der Romantiker. Diss. 1893, p. 90 ff.

[2] Lucinde p. 13.

keine seltene Erscheinung, dass hohe intellektuelle und ästhetische Kultur mit grosser Laxheit in geschlechtlicher Beziehung vereint ist. Man hat dann seine eigensten Interessen auf anderen Gebieten und verhält sich auf dem geschlechtlichen Gebiete wesentlich geniessend und tändelnd, ohne über dessen ethische Bedeutung irgendwie ernstlich nachzudenken. Nicht so zur Zeit der Romantik; bei Fr. Schlegel z. B. erklärt die einseitige ästhetische Kultur höchstens seine raffinierte Gesinnung und den Sinn für das Pikante, wohl auch die über dieser einseitigen Verfeinerung vernachlässigte Ausbildung der ganzen Persönlichkeit. Im übrigen aber fühlt er sich ja gerade in Hinsicht der ethischen und sexuellen Verhältnisse zum Reformator berufen; nach dieser Richtung hin liegen seine ursprünglichsten Interessen. Um so rätselhafter muss einem diese Zweiseelennatur vorkommen. Wirklich eine seltsame moralische Paradoxie in seinem Leben, wie in seinen Schriften![1] Mit anerkennenswertem Mut wird er einmal der Prüderie und bloss äusserlichen Dezenz, dieser widrigen Fratze wahrhaftiger Keuschheit, zu Leibe gehen und als Pionier der neuen sexuellen Renaissance einer verlogenen Tugendseligkeit gegenüber für die Rechte einer gesunden Animalität eintreten; andrerseits aber fehlt es ihm dann gelegentlich wieder — ungeachtet seines Messiasbewusstseins und der ungeheuren Gespreiztheit, mit der er alles in Szene setzt — bei der Behandlung dieser Dinge auch an dem allernotwendigsten Ernst, von dem tiefen Respekt, den wir allen grossen Gaben

[1] Fr. Schlegels Briefe beweisen, dass er, ganz wie sein Held Julius, eine Menge teils tief widerwärtiger erotischer Stadien durchlaufen hat. Sittlich reine Anschauungen waren als Frucht dieses wüsten Jugendlebens, wie es sich in dem frivolen Leipziger und Berliner Milieu lebte, kaum möglich.

der Natur schuldig sind, ganz zu geschweigen. Sittliche Unreife und poetisches Ungeschick lassen ihn so unvergleichlich Schlimmeres sagen, als er im Grunde sagen will [1].

In der sittlichen Willkür der Lucinde — der Autor selbst charakterisiert sein Werk als «das wundersame Gewächs von Willkühr und Liebe» — haben wir ein spezifisch romantisches Moment erkannt. Die Forderung der freien Liebe mit äusserster Waltung der Sinnlichkeit in ihr war indessen schon bei Heinse festzustellen; auch hat die Detailschilderung der Wollustszenen dieses Stürmers und Drängers in dem Roman einen unglücklichen Nachklang gefunden. Der dialogische Abschnitt «Treue und Scherz», der es versucht, uns Julius und Lucinde im sinnlichst-geistigsten Liebesspiel vorzuführen, ist ein unsäglich gequältes und reflektiertes Machwerk. Ein andermal verspricht der Dichter eine «dithyrambische Fantasie über die schönste Situazion» [2]: so etwas hätte Heinse besser

---

[1] Einen besonders beachtenswerten Gesichtspunkt zur Beurteilung moralischer Fragen in der Schriftstellerwelt überhaupt und innerhalb der Romantik im besondern hat in neuester Zeit *Jakob Minor* aufgestellt. Auch er betont zunächst den oben erwähnten Gegensatz von Legalität und Moralität und fährt dann fort: «Nicht nach dem, was sie in ihrem Leben und in ihren Werken gesündigt haben, werden die grossen Geister in der Literatur gerichtet; sondern nach dem Ideal, das in ihnen gelebt hat und das sehr oft negativ gerade durch Fehler und Irrtümer zum Ausdruck kommt. Bei dem Streben nach reiner Moral, den Blick zu den Sternen gerichtet, stolpern sie auf Schritt und Tritt über den Sittenkodex, der ihnen zu Füssen liegt, deswegen bleibt aber doch die Moral das höhere, und der Sittenkodex, der bekanntlich nach Zeit und Ort sehr verschieden beschaffen ist, bleibt das niedrigere.» [Zeitschr. f. d. österr. Gymn. Jhg. 53 (1902) p. 44.]

[2] Als die witzigste und darum schönste unter den Situationen der Freude wird es gepriesen, wenn Mann und Weib im Liebesspiel die Rollen tauschen. «Ich sehe hier eine wunderbare sinnreich bedeutende Allegorie auf die Vollendung des Männlichen und Weiblichen zur vollen ganzen Menschheit» [L. p. 28]. Der Hauptgedanke des Buches, die Har-

verstanden! Fassen wir aber den ethischen Grundgedanken beider Männer ins Auge, so fällt der Vergleich entschieden zu Gunsten unseres Romantikers aus. Wie gesagt, Heinse sowohl als Fr. Schlegel plädieren für ein staatlich nicht geregeltes Zusammenleben von Mann und Weib. Aber während für den ersteren in seiner brutalen Flachheit der Anschauung und Empfindung das Liebesgefühl nicht viel mehr ist als tierische Brunst, und er nur aus drängendem Verlangen nach rein sinnlichem Liebesgenuss die Unbeständigkeit in System gesetzt wissen möchte und nach einem allgemeinen Hetärismus geilt, zeigt sich bei Schlegel, abgesehen davon, dass sein Ausgangspunkt ein anderer ist, trotz der starken Betonung des physischen Elements eine weit feinere und aristokratischere Auffassung der Liebesbeziehungen zwischen Mann und Weib: erst auf Grund einer dauernden gegenseitigen Individualliebe, in der das Körperliche eben nur eine Seite ausmacht, darf sich die Sinnlichkeit als Ausdruck und Symbol der tiefsten Seelenverbindung keck erheben. — Wenn Fr. Schlegel sein Werk eine «Rhetorik der Liebe», eine «Apologie der Natur und Unschuld» nennt, mit der Bestimmung, zu verkündigen, «dass die Natur allein ehrwürdig und die Gesundheit allein liebenswürdig ist», so berührt er sich in der Opposition gegen Gesetz und Sitte und im Kampf gegen alle Konvention mit Rousseau und den ältern Genies. Neu dabei ist, worauf schon Haym aufmerksam macht, dass sich dieses Naturprinzip mit dem Prinzip der genialen Willkür verbindet und die geforderte Rückkehr zur Natürlichkeit aus dem Recht

---

monie des Lebens und die menschliche Totalität zu verkünden, wie sie sich in der erotischen Begeisterung als Versinnlichung des geistigen Gefühls und Vergeistigung der sinnlichen Lust offenbart, kommt hier zum Ausdruck.

der unendlich freien Subjektivität gerechtfertigt wird. Im übrigen aber ist der Romantiker weit davon entfernt, wie sein grosser Vorläufer in der Polemik gegen die konventionelle Sitte für kulturlose Unschuld und Eichelfressen zu schwärmen. — Um einen weitern Zug, der ebenfalls gewisse Analogien im Sturm und Drang hat, bereichert Schlegel seine Lebenskunstlehre, wenn er sich in der «Idylle über den Müssiggang» gegen die unruhige Vielgeschäftigkeit der «harmonisch Platten» wendet. Er erblickt in der Arbeit ohne Selbstbesinnung eine grosse Gefahr für die Selbständigkeit, und wie Hobbes der Gottheit eine Art Selbstgenuss vindiziert, so ist für ihn das einzelne Individuum auch da, sich selber zu geniessen. Julius ist einer der vagabundierenden Müssiggänger, wie sie in der Nachfolge Wilhelm Meisters zahlreich auftreten. Als Maler vollendet er zwar gelegentlich einiges — natürlich beherrscht das Ewig-Weibliche in allen möglichen und unmöglichen Posen sein Kunstinteresse: er malt das Nackte «in einem Strom von beseelendem Licht»; daneben aber ist er ein genialer Faulenzer. Die Musse, der sich Wilhelm Meister ab und zu hingibt, hat Schlegel auf die äusserste Spitze getrieben, und sein Held feiert die «gottähnliche Kunst der Faulheit» in einer eigens dazu erfundenen, längeren Reflexion, die ihrem Urheber aus tiefstem Herzen entsprungen zu sein scheint. «O Müssiggang, Müssiggang! du bist die Lebensluft der Unschuld und der Begeisterung; dich athmen die Seeligen, und seelig ist wer dich hat und hegt, du heiliges Kleinod! einziges Fragment von Gottähnlichkeit, das uns noch aus dem Paradiese blieb. Warum sind denn die Götter Götter, als weil sie mit Bewusstseyn und Absicht nichts thun, weil sie das verstehen und Meister darin sind? . . . . Der Fleiss und der Nutzen sind die Todesengel mit dem feurigen

Schwerdt, welche dem Menschen die Rückkehr ins Paradies verwehren . . . Unter allen Himmelsstrichen ist es das Recht des Müssiggangs was Vornehme und Gemeine unterscheidet, und das eigentliche Prinzip des Adels . . . . Man sollte das Studium des Müssiggangs nicht so sträflich vernachlässigen, sondern es zur Kunst und Wissenschaft, ja zur Religion bilden!» U. s. w.

Ich wende mich zu *Novalis* (Hardenberg). Es mag vielleicht oberflächlicherer Betrachtung vermessen und verfehlt vorkommen, den Schöpfer der wunderbaren « Hymnen an die Nacht », der friedenssehnsüchtigen « geistlichen Lieder » und des « Heinrich von Ofterdingen » — diese liebenswürdige und seltsame Erscheinung in der deutschen Literatur mit ihrer feinen und zarten Empfindungsweise — für « ethische Neuerungen » in Anspruch zu nehmen, ihn neben den Dichter der Lucinde zu stellen und zu prüfen, ob und inwiefern er, den man ab und zu den Johannes eines reaktionären Evangeliums nennen hört, mit diesem rücksichtslosen Doktrinär auf der Fährte desselben Gedankens zu finden sei. Weniger aussichtslos erscheint ein solches Unternehmen, sobald wir Hardenbergs intime Freundschaft mit Fr. Schlegel, seine zentrale Stellung innerhalb des romantischen Kreises in Erwägung ziehen und ferner die Gesamtheit seiner dichterischen und schriftstellerischen Leistungen ins Auge fassen. — Auf der Hochschule zu Leipzig hatte Novalis als ein für Einwirkungen äusserst empfänglicher Jüngling die in seinem Leben epochemachende Bekanntschaft mit Fr. Schlegel gemacht. Nach dem Abgang von der Universität im Frühjahr 1793 schreibt er dem Freund in dankbarer Erinnerung an die gemeinsam verlebte Studienzeit: « Vielleicht seh ich nie wieder einen Menschen wie Dich. Für mich bist Du

der Oberpriester von Eleusis gewesen. Ich habe durch Dich Himmel und Hölle kennen gelernt, durch Dich von dem Baum des Erkenntnisses gekostet.»[1] Später nützte er, so oft sie das Schicksal persönlich zusammenführte, jede Gelegenheit, mit Friedrich in geistreichen Gesprächen zu schwelgen, zu «symphilosophiren» und «Geistesgalvanisation» zu treiben nach Möglichkeit aus. In der Zwischenzeit muss eine gedankensprühende Korrespondenz für den unmittelbaren Ideenaustausch Ersatz bieten. Überhaupt fand unser Romantiker für seine ganze geistige Entwicklung eine treibende Atmosphäre in der Schlegelschen Fraktion; alle literarischen Anregungen kamen ihm von dieser Seite, womit keineswegs gesagt sein soll, dass es nur solche waren, die sein produktives Talent in Bewegung gesetzt haben. Dass auch er sich ernsthaft mit moralischen Problemen beschäftigte, darüber wird uns volle Gewissheit bei der Lektüre des *Briefwechsels*, den er vom Jahre 1793 bis zu seinem Lebensende mit Friedrich und August Wilhelm, Charlotte und Karoline Schlegel geführt hat. Ihm wenden wir uns fürs erste im folgenden zu; verschiedenes daraus wird jedoch erst später geeigneten Ortes zur Sprache kommen.

Für das lebendige Interesse, das Hardenberg an den philosophischen Bestrebungen des jüngeren Schlegel nimmt und die hervorragende Stellung, die er dem Genossen innerhalb der geschichtlichen Entwicklung einräumt, zeugt ein Brief, den er im Juni 1797 an ihn richtet: «Uebrigens aber nehme ich den wärmsten Antheil an Deinen philosophischen Plänen, denen ich erst jetzt meinen vollen Beifall zu schenken angefangen habe. Ich glaube überzeugt zu sein, dass Du berufen

[1] J. M. Raich: Novalis Briefwechsel mit Friedrich und Aug. W., Charlotte und Caroline Schlegel. Mainz 1880, p. 2 f.

bist, in der Philosophie die ehrenvollste Rolle des endlichen Vermittlers zu spielen. Deine Hefte spuken gewaltig in meinem Innern, und so wenig ich mit dem einzelnen Gedanken fertig werden kann, so innig vereinige ich mich mit der Ansicht des Ganzen und errathe einen Ueberfluss des Guten und Wahren.»[1] Bald darauf meldet er dem Freund über dessen Fragmente: «Manche haben mir bis ins Mark gefallen»[2]; «Deine «Fragmente»... versteh und geniess ich immer mehr.[3]» Und zu diesen aphoristischen Gedanken, in deren Verständnis der Autor der Briefe immer tiefer eindringt, gehören besonders auch jene, in denen Schlegel eine neue Philosophie des Lebens, der Liebe und Ehe anstrebt; sie lösen in Novalis verwandte Gedankengänge aus. So z. B. schreibt er in einem Brief nach Dresden (Juli 1798): «Sonst sind die Frauen, die christliche Religion und das gewöhnliche Leben die Centralmonaden meiner Meditationen. Für das Letzte versprech ich mir insbesondre Deinen Beifall, weil ich hier einen ganz neuen Standpunkt gewonnen zu haben glaube»[4]. In einem der letzten Briefe an Fr. Schlegel treffen wir in der Reihe der Thesen, die Novalis zur Übung der Beredsamkeit als besonders geeignet hält, eine «Rede gegen die Moral»[5]; natürlich soll nicht die Moral an sich angefochten werden, sondern nur die ohnmächtige Philistermoral, der sittliche Schlendrian der zurückgebliebenen Masse: die allgemein geltenden sittlichen Werte sollen umgewertet und neue Werte auf neue Tafeln geschrieben werden. Es mag hier, beiläufig, gleich noch auf einen

---

[1] l. c. p. 37.
[2] l. c. p. 47.
[3] l. c. p. 76.
[4] l. c. p. 69.
[5] l. c. p. 133.

ferneren Berührungspunkt Hardenbergs mit Fr. Schlegel hingedeutet werden. Letzterer trug sich nämlich unter anderem auch mit dem löblichen Plan, «eine neue Religion zu stiften.»[1] Er fühlte Mut und Kraft genug, nicht bloss wie Luther zu predigen und zu eifern, sondern auch wie Mohammed «mit dem feurigen Schwerdt des Wortes das Reich der Geister welterobernd zu überziehn» oder wie Christus zu sterben.[2] Als seinen eigentlichen Mitarbeiter hat er Novalis ausersehen; Novalis soll der Christus der neuen Religion werden, er selbst gedachte die Rolle des Paulus zu übernehmen. Vorderhand aber laborierten noch beide an ihren Bibelprojekten herum. So kann denn Schlegel im vollen Bewusstsein und Genuss dieser «inneren Synorganisation und Synevolution» an Hardenberg schreiben: «Ueberhaupt fühle ich mich durch zwei Dinge nun unauflöslich an Dich gekettet — das ist die Religion und die Ehe.»[3] — Über die letztere hatte er seine tiefsten und freiesten Gedanken in der Lucinde niedergelegt. Wie denkt wohl Novalis über dieses Evangelium? «Am aufmerksamsten», so berichtet er im Dezember 1797, «bin ich auf Deine Philosophie und Deinen Roman. Letzterer ist mir freilich Räthsel. Du und ein Roman — non credo.»[4] «Deine «Lucinde» reizt mich im voraus, wie die Venus Callipygos, von der sie gewiss eine Schwester sein wird»[5], lesen wir beinahe ein Jahr später. Und in jenem interessanten Brief an Karoline Schlegel,[6]

---

[1] l. c. p. 84 und O. Walzel, Schlegelbriefe p. 421.
[2] Raich, l. c. p. 85.
[3] l. c. p. 130.
[4] l. c. p. 50.
[5] l. c. p. 77.
[6] l. c. p. 120 ff. Darnach ist die Meinung Hayms zu modifizieren, Hardenberg habe keinen Sinn für die Lucinde gehabt. Romantische Schule p. 518.

in dem er die ersten Eindrücke, die die « Lucinde » auf ihn gemacht, wiedergibt, heisst es: « An den Ideen ist übrigens nichts auszusetzen »[1], und bald begegnen wir der Frage: « Sollte dies nicht eine Lektüre nur für den Meistergrad in der Loge der Sittlichkeit sein? »[2] Die kleine Wilhelmine findet er allerliebst — auch den Prometheus. « Mehr dergleichen und dann der Titel: Cynische Phantasieen oder Satanisken. »[3] Bei alledem können wir uns des Eindrucks nicht erwehren: Novalis, diese zarte und weiche Natur, steht doch etwas verschämt und geniert neben dem üppigen Freund. So sympathisch ihn auch viele der in dem Roman ausgesprochenen Ideen berühren mochten, er richtet seinen Blick über den engen Kreis der Bundesgenossen hinaus und erhebt gegen Friedr. Schlegel den bescheidenen Einwand: « Nun aber ist das Postulat: Sei cynisch! noch nicht gäng und gäbe — und selbst sehr innige Frauen dürften die schöne Athenienserin tadeln, dass sie den Markt zur Brautkammer nähme. »[4] Man darf sich dabei wohl auch eines schönen Wortes aus dem « Blüthenstaub » erinnern, das eine nicht weniger schneidende Vorausverurteilung der Lucinde mit ihrer Hervorzerrung und rücksichtslosen Ausstellung intimster Erfahrungen bedeutet als etwa Schlegels eigenes Fragment von « sapphischen Gedichten »[5]: « Scham ist wohl ein Gefühl der Profanation. Freundschaft, Liebe und Pietät sollten geheimnissvoll behandelt werden. Man sollte nur in seltnen, vertrauten Momenten davon reden, sich stillschweigend darüber einverstehen. — Vieles ist zu zart, um gedacht, noch

---

[1] l. c. p. 124.
[2] l. c. p. 125.
[3] l. c. p. 125.
[4] l. c. p. 124.
[5] Lyceumsfragment Nr. 119 bei Minor, Jgdschr. II. p. 200.

mehreres, um besprochen zu werden.»[1] — Fr. Schlegels Roman ist die literarische Ausnützung und postulatorische Verallgemeinerung seiner eigensten Erlebnisse; «aus Religion» hat er das Buch geschrieben. Es spiegelt das Liebesglück, das er in den Armen der in freier Ehe mit ihm verbundenen Dorothea gefunden. Interessant und bedeutsam ist da Hardenbergs Stellung zu der Lage seines Freundes. In einem Brief an Karoline Schlegel schreibt er: «Auch über Friedrichs glückliche Verbindung hab ich mich innig gefreut ... Freilich säh ich auch die bürgerliche Verbindung sehr gern, wenn es möglich wäre.»[2] Und an Schlegel selbst richtet er die Worte: «Du und Deine neuen Verhältnisse waren der Hauptgegenstand unsers Gesprächs. Ein Wunsch bleibt uns übrig: diese Verhältnisse auch bürgerlich sanctionirt zu wissen, wenn es möglich wäre, da die Unannehmlichkeiten nicht zu übersehen sind, die für Euch daraus entspringen können.»[3] Diese Äusserungen sind für Novalis ganz besonders charakteristisch; es kommt in ihnen eine tief im Innern gegründete Differenz der ganzen Welt- und Lebensauffassung beider Männer zum Ausdruck, und die Erörterung von Hardenbergs politischen Ansichten, die bald in den Kreis unserer Betrachtung hineinragen werden, dürfte den letzten Grund seiner konservativeren Haltung aufhellen. Hier soll nur noch bemerkt werden, dass ihm, abgesehen von der Verschiedenartigkeit der Überzeugungen, eine radikale Verwirklichung der Schlegelschen Theorien seiner ganzen Persönlichkeit nach nicht wohl liegen konnte: er ist zu innerlich und zu fein organisiert — eine stille, durch und durch dichterisch angelegte Natur.

---

[1] Novalis Schriften von Ernst *Heilborn*, Berlin 1901, II. p. 7.
[2] Raich, l. c. p. 100.
[3] l. c. p. 104.

Indem wir nun dazu übergehen, Novalis' eigene Tastversuche zu neuer, radikaler Moral näher zu charakterisieren, verlassen wir den Briefwechsel, um die umfassendste Äusserung seiner Weltanschauung, die überaus zahlreichen *Fragmente* mannigfaltigsten Inhalts zum Gegenstand unserer Untersuchung zu machen, die jetzt in der kritischen Neuausgabe von *Ernst Heilborn* vervollständigt vorliegen.

Es liess sich seinerzeit bei Fr. Schlegel eine glückliche Keckheit konstatieren, durch ein einzelnes Wort eine ganze Gedankenreihe in eine scharfe und auffallende Spitze zu sammeln. Eben zur Zeit, da dieser von der selbstbewussten und zuversichtlichen Pointenfertigkeit im Kampf gegen den platten Alltagsverstand ausgiebigsten Gebrauch macht, ist Hardenberg durch Literatur, Kunst und Philosophie aufs engste mit ihm verbündet. Auch ohne die Anregung, die ihm so von seiten seines Freundes zu teil wurde, lag die fragmentarische Äusserungsweise Novalis' Geistesrichtung überaus nahe; die Neigung zur unvermittelten, sprunghaften Darstellung lag in seiner Natur, wie sie denn auch in ganz eigentümlich verschiedener, ursprünglicher Art zu Tage tritt. «Er denkt elementarisch, seine Sätze sind Atomen»[1], sagt Fr. Schlegel.

Die erste Sammlung Hardenbergischer Fragmente unter dem Titel «Blüthenstaub» (Athenaeum I, 1) wurde beiläufig erwähnt, und wir machen uns gleich an die Betrachtung jener Aphorismen, die er bald darauf mit der Überschrift *„Glauben und Liebe oder der König und die Königin"*[2] im Juli-Heft (1798) der «Jahrbücher der preussischen Monarchie unter der Re-

[1] O. Walzel, Schlegelbriefe p. 267.

[2] Novalis Schriften von Ernst *Heilborn*, Berlin 1901. II. p. 35 bis 52. [Jahrbücher d. pr. Mon. 1798. p. 269 ff.]

gierung Friedrich Wilhelms III.» veröffentlicht hat. Kurz nach Novalis' Studienabschluss in Wittenberg ist der Romantiker in ihm erwacht. Es ergriff ihn ein leidenschaftliches Gefühl für Häuslichkeit und Hausstand, für patriarchalisches Familienleben und idyllisches Glück. «Ich sehne mich ungeduldig nach Brautnacht, Ehe und Nachkommenschaft»[1] schreibt er aus dieser Stimmung heraus an Fried. Schlegel. Nur ein kurzer Liebesfrühling war ihm darauf geworden. Er hatte in seiner Geliebten die «Abbreviatur des Universums» geliebt und nach ihrem Tod seine Liebe bis zu dem Entschluss, aus dem Leben zu scheiden, gesteigert. Jetzt, im Jahr 1798, war er von seiner Herzenswunde Rekonvaleszent; aber die ursprüngliche Sehnsucht nach häuslicher Liebe und eng umfriedetem Glück hatte sich erhalten. Sie wurde die Angel, um die sich Novalis' jugendlicher Republikanismus zu monarchischen Anschauungen hinüberwendete. Die Zeitereignisse waren einer solchen Wandlung günstig. Nachdem Friedr. Wilhelm II. ins Grab gesunken und mit ihm die Zeit der Bigotterie und der Maitressenwirtschaft, Wöllners und der Gräfin Lichtenau dahin war, bestieg in Preussen, das bereits damals als führende Macht in Norddeutschland hervorragte, der in seiner schlichten Sittenreinheit und landesväterlichen Gesinnung so ganz anders geartete Wilhelm III. den Thron. Ihm und der Königin Luise jubelten die Herzen der Nation in überschwänglichem Enthusiasmus zu. Die Verherrlichung der fürstlichen Familie und des um diese Familie sich neu gestaltenden Staates war das Programm der Jahrbücher, und Novalis, obgleich Nicht-Preusse, steuerte zu der allgemeinen loyalen Begeisterung, wohl auf Anregung August Wilh. Schlegels,

[1] Raich, l. c. p. 12.

eine Spende von poetischen «Blumen» [1] und mystischen Aphorismen unter oben schon mitgeteilter Überschrift. «Alles», sagt Just Bing, «was er verloren hatte: Liebe und Familienglück, — das fand er auf dem Throne wieder. Eben das frauenhafte Element in dem neuen Regime war es, was ihn anzog». Wir gehen ohne weiteres auf Novalis' Schätzung und Beurteilung dieses frauenhaften Elements, auf seine Ansichten von der Weiblichkeit überhaupt etwas näher ein, wie sie sich in «Glaube und Liebe» darstellen, ohne uns bei dem allgemeinen politischen Gedanken dieser Fragmente aufzuhalten.

Aus der tief eingesessenen Sehnsucht nach häuslichem Glück, wie gesagt, das er vor kurzem noch im eigenen Heim sich zu gründen gehofft hatte, sind die phantastisch-politischen Aphorismen, mit denen Novalis Friedrich Wilhelm u. Luise, dieses «klassische Menschenpaar», romantisierte, zu begreifen. Ein leiser Zug von Wehmut und ein Oberton von persönlicher Resignation ist herauszuspüren, wenn Hardenberg es seiner Zeit zum Vorwurf macht, «dass sie so weit von der Natur entfernt, so sinnlos für Familienleben, so abgeneigt der schönsten poetischen Gesellschaftsform ist» [2]. Mit der hohen Wertung der Familie hängt die Schätzung der Stellung einer Mutter und Hausfrau unmittelbar zusammen. Sie ist «die Feder des Hauswesens»; sie «ordnet und richtet ein». Und wie die Königin, die Novalis in der Verklärung unbegrenzter Verehrung als weibliches Ideal schlechthin erscheint, durchaus «antifrivole» ist, so hat sich auch die Frau, die ja für den Geist und die Atmosphäre eines Hauses weit bestimmender ist als etwa der Mann, im Bewusst-

[1] Heilborn, Novalis Schriften I. p. 360 f. [Jahrbücher der pr. Mon. 1798, 2. p. 184 f.]

[2] Heilborn, l. c. II. p. 39.

sein ihrer verantwortlichen Stellung vor lockeren Sitten zu hüten, denn «ein frivoles Hauswesen ist meistentheils die Schuld der Frau» [1]. An die poetische Konstruktion eines idealen Königspaares knüpft unser Romantiker allerlei Wünsche und Hoffnungen für das Glück der menschlichen Gesellschaft. Die Ratschläge des liebenswürdigen Schwärmers, sagt Haym in trefflicher Charakteristik, gleichen denen, die vielleicht ein unschuldiges Mädchen, um ihre Meinung über Politik befragt, dem guten König und der schönen Königin ans Herz gelegt haben würde [2]. So sollten z. B. verdienstvolle Hausfrauen durch Auszeichnungen der höchsten Art — einen Brief, ein Bild der Königin — geehrt werden [3]. Das Beispiel der fürstlichen Frau wird weithin vorbildlich wirken. «Die glücklichen Ehen werden immer häufiger und die Häuslichkeit mehr, als Mode werden» [4]. Ihr Anzug wird als echtes Muster des weiblichen Anzugs dienen. Vorzüglich hat sie die sittliche Erziehung ihres Geschlechts ins Auge zu fassen, und es spricht nicht mehr ein Kind, sondern ein Mann mit der ganzen Empörung einer keuschen Seele, wenn es da heisst: «Zur Erziehung ihres Geschlechts würde Abschaffung der ausdrücklichen Anstalten seiner Corruption gehören. Sollte der Königin nicht beim Eintritt in eine Stadt schaudern, wo die tiefste Herabwürdigung ihres Geschlechts ein öffentliches Gewerbe ist? Die härtesten Strafen würden für diese ächten Seelenverkäufer nicht zu hart seyn. Ein Mord ist weit schuldloser. Die gepriesene Sicherheit, die dadurch beabsichtigt wird, ist eine sonderbare Begünstigung der Brutalität . . . . Wem steht das Schutzrecht des

[1] l. c. II. p. 45.
[2] R. Haym, Die romantische Schule, 1870. p. 344 f.
[3] Heilborn, l. c. II. p. 43.
[4] l. c. II. p. 43.

beleidigten Geschlechts mehr zu, als der Königin? Sie muss für den Aufenthalt in einer Stadt erröthen, die Asyle und Bildungsinstitute der Verworfenheit in sich befasst»[1]. — Die Erziehung der Töchter aus besseren Ständen anlangend, sollte die gute Gesellschaft in Berlin eine Loge der sittlichen Grazie stiften[2]. Abgesehen von dieser Bildungsanstalt der vornehmen weiblichen Welt, hätte als kräftige Erinnerung an das zu erreichende Vorbild jede höherstehende Frau und jede sorgfältige Mutter das Bild der Königin in ihrem oder ihrer Töchter Wohnzimmer anzubringen; Ähnlichkeit mit der Königin, so träumt unser Fragmentist, würde dann der Charakterzug der neupreussischen Frauen, ihr Nationalzug werden[3]. Im Zusammenhang mit dieser Poetisierung wünscht Novalis als Erziehungsmittel vor allem eine geistvolle Darstellung der Kinder- und Jugendjahre der Königin. «Gewiss im eigentlichsten Sinn, weibliche Lehrjahre. Vielleicht nichts anders, als Nataliens Lehrjahre. Mir kommt Natalie (im Wilh. Meister), wie das zufällige Portrait der Königin vor. Ideale müssen sich gleichen»[4].

Zeichnet sich dieser merkwürdige Aufsatz noch durch eine gewisse Einheitlichkeit und harmonische

---

[1] Heilborn, l. c. II. p. 43. Zur richtigen Würdigung dieser Äusserung muss man sich gegenwärtig halten, dass ihr Urheber nicht unberührt aus den Versuchungen des Studentenlebens hervorging — er hatte in dem gefährlichen Leipzig im Kreise des künftigen Verfassers der Lucinde «von dem Baum des Erkenntnisses gekostet». Dank der ihm eigenen Kraft sich stets selbst zu fassen und zu lenken, konnte aber die schöne Harmonie seines Innern nie auf längere Zeit gestört werden; auch erzeugten seine Jugendstreiche nicht jene Missachtung, die sich oft in der frivolen Beurteilung alles Weiblichen kundgibt. Mit Recht durfte so Fr. Schlegel von ihm sagen: «Seine Empfindung hat eine gewisse Keuschheit die ihren Grund in der Seele hat nicht in Unerfahrenheit.» (O. Walzel, Schlegelbriefe p. 34.)

[2] l. c. II. p. 46.

[3] l. c. II. p. 45.

[4] l. c. II. p. 52.

Konzentration des durchgeführten Gedankens aus, so steht es in dieser Hinsicht völlig anders bei der Ideenmasse, die Novalis teils gleichzeitig, teils etwas später in den unzähligen *Fragmenten* verarbeitet hat, die den ganzen zweiten Teil von Heilborns Ausgabe füllen. Von einer scharf sich ausprägenden literarischen Physiognomie kann da nicht mehr wohl die Rede sein. In dieser Welt der Fragmente brodelt alles wüst und chaotisch durcheinander; gelegentlich tritt der Tiefblick des Genies offen zu Tage, aber nur mit Mühe lassen sich in dem Ganzen einige konsequente Gedankenfolgen aufdecken. Aus der ruhigen Erwägung über die mannigfaltigsten Erscheinungen der Alltagswirklichkeit verliert sich Hardenberg plötzlich und unvermittelt in die Dämmerkreise seiner Mystik, spielt mit waghalsigsten Spekulationen in den grauen Geländen der Theorie, wohin wir ihm heute nicht mehr zu folgen vermögen. Seine ungeduldige Phantasie sträubt sich gegen den langsamen Gang der Deduktion und im Nu verflüchtigen sich Ansätze vielversprechender Gedanken zu wesenlosen, schwankenden Ideen. Da gibt es denn die wunderlichsten Behauptungen und auffallendsten Widersprüche; es kreuzen sich die Stimmen, und tiefe Wahrheiten stehen neben allerhand Geistreichigkeiten, oft recht wertlosen Paradoxien naiverer Art und verstiegenen Phantastereien. Diese Erscheinung hängt eben mit der ganz persönlichen Gestalt seines genialischen Denkens in ihrer sprunghaft rhapsodischen Systemlosigkeit aufs engste zusammen und mit Recht hat Haym gesagt, das «Vielleicht» ist die herrschende, die jedenfalls immer hinzuzudenkende Partikel aller Hardenbergischen Fragmente[1]. Dass es unter diesen Umständen seine ganz eigenen Schwierigkeiten hat,

[1] Haym, Romantische Schule, 1870, p. 366.

inmitten der Schwankungen und Gegensätze eine wirkliche Überzeugung und durchgehende Anschauung festzustellen, ist wohl ohne weiteres einleuchtend. Wenn im folgenden dennoch der Versuch gemacht wird, die ethischen Strebungen und Urteile, welche die ganze Masse der Aphorismen durchsetzen, zur Übersicht zu bringen, so verzichten wir von vornherein darauf, die mannigfaltigen Aussprüche künstlich zu einem Ganzen von widerspruchsloser Klarheit zusammenzufassen. Wir vernachlässigen im allgemeinen die chronologische Anordnung als unwesentlich und suchen uns vielmehr aus denjenigen Äusserungen, die einerseits unter verschiedenen Fassungen öfters wiederkehren und andrerseits unter sich in irgend einem deutlicheren Zusammenhange stehen, ein einigermassen zutreffendes Bild von den eigentlichen Überzeugungen unseres Fragmentisten zu machen.

«Neue Bearbeitung der Moral — höchst dringend»[1], notiert sich Novalis. Derselbe Ruf ertönte ungefähr gleichzeitig aus dem Lager der Schlegel, und der jüngere der Brüder hat darauf der unabweisbaren Forderung durch die Aufstellung einer positiven romantischen Ethik zu genügen versucht. Indem er sich souverän über das Herkommen der Masse hinwegsetzte, hatte er seine Ideale überdies im eigenen Leben verwirklicht. Gerade das, wir sahen es bereits, war für Hardenberg der Stein des Anstosses. Aber es war doch letztlich nicht so sehr der Umstand, dass Friedr. Schlegel Theorie und Praxis persönlich zur Deckung gebracht hatte, mit dem er sich nicht befreunden konnte — bei wenigen Denkern ist ja ihre Spekulation so sehr eine erlebte wie bei Novalis — eher dürfte der tiefere Grund, wie schon angedeutet,

[1] Heilborn, l. c. II. p. 393, 391.

in einer an diesem Punkt auffällig zur Erscheinung kommenden Divergenz der ganzen Welt- und Lebensanschauung zu suchen sein. Hardenberg hat gewiss an der « Lucinde » viele ihm selbst assimilierbare und naheliegende Auffassungen geschätzt; aber der zentrale Gedanke des Schlegelschen Evangeliums, die Idee der « freien Liebe », musste seinem Verständnis verschlossen bleiben und seiner ganzen Natur innerlich widerstreben. Hatte Friedr. Schlegel für Abschaffung der gesetzlichen Zwangsehe plädiert und auch die entfernteste Erinnerung an bürgerliche Verhältnisse als unnatürlichen Druck weit von sich gewiesen — für seinen Freund war ein staatlich nicht geregeltes Zusammenleben von Mann und Weib undenkbar. Mitten in einer Zeit, in der die geistig regen Kreise der Nation, an der Beschränkung auf die Sphäre des Privat- und Einzeldaseins krankend, beinahe ausschliesslich abstrakt literarischen, philosophischen, theatralischen und poetischen Interessen lebten und die Kümmerlichkeit, ja Nichtigkeit der politischen Zustände, in der allgemein geltenden Ansicht, wonach der Staat nur ein notwendiges Übel wäre, ihren markanten Ausdruck fand, — mitten in einer solchen Zeit hat Novalis zähe am Staatsgedanken fest gehalten, wobei der allmähliche Übergang von republikanischen zu monarchischen Anschauungen ein sekundäres Moment bleibt. Seine Tätigkeit für grosse praktische Ziele brachte gesunde Bewegung in der Luft der Öffentlichkeit mit sich, und ethisch wertvolle Lebensinteressen schützten ihn vor Missachtung der staatlichen Bande. Seine politischen Ansichten hat er deutlich ausgesprochen: « Das Bedürfniss eines Staates ist das dringendste Bedürfniss für den Menschen; um Mensch zu werden und zu bleiben, bedarf es eines Staates. » « Alle Cultur entspringt aus den Verhält-

nissen eines Menschen mit dem Staate; je gebildeter, desto mehr Glied eines gebildeten Staats.» «Überall sollte der Staat sichtbar, jeder Mensch, als Bürger charakterisiert seyn.» Der Staat ist ein «Makroanthropos», ein «allegorischer Mensch»; andrerseits repräsentiert der gereifte Mann einen Staat im kleinen. «Der Verheirathete verlangt Ordnung, Sicherheit, und Ruhe — er wünscht als Familie, in Einer Familie zu leben — in einem regelmässigen Hauswesen — er sucht eine ächte Monarchie.»[1] Für Hardenberg ist der Begriff der Ehe naturnotwendig und unmittelbar an denjenigen des Staates geknüpft und gelegentlich umgekehrt. Uneigennützige Liebe im Herzen und ihre Maxime im Kopf, das ist nach ihm die alleinige, ewige Basis wie der ehelichen so der Staatsverbindung, die nichts anders als eine Ehe ist.[2] Anderwärts bezeichnet er die Ehe geradezu als «ein politisches Epigramm.»[3] Auf ein durch seine allzustraffe Konzentration etwas rätselhaftes Fragment, das sich ebenfalls mit dem Verhältnis der ehelichen Gemeinschaft zum staatlichen Organismus befasst, wirft jener Brief über die Lucinde, den Novalis im Februar 1799 an Karoline Schlegel schrieb, ein helleres Licht. Nach der auffallenden Übereinstimmung von Inhalt und Ausdruck zu schliessen, haben wir die beiden sich ergänzenden Stellen[4] als ungefähr gleichzeitige Äusserungen Hardenbergscher Lebensauffassung anzusehen. Ihnen zufolge zerfällt die menschliche Gesellschaft in Stände. Die eigentlichen ursprünglichen Stände sind Naturmensch und Kulturmensch. Nach Rousseau ist die Frau «der eigentliche Naturmensch — die wahre Frau

[1] l. c. II. p. 657.
[2] l. c. II. p. 48.
[3] l. c. II. p. 88.
[4] Raich, l. c. p. 122 f. Heilborn, l. c. II. p. 205 f.

das Ideal der Naturmenschen, sowie der wahre Mann das Ideal des Kunstmenschen.» Die einfache Gesellschaft nun, die Ehe, ist für die Politik, was der Hebel — die einfache Maschine — für die Maschinenlehre. In der Ehe trifft man beide Stände. Die «grosse Ehe», der Staat, besteht aus einem weiblichen und männlichen Stand, und zwar ist der erstere der ungebildete, der letztere der gebildete Stand. — Diese Auffassung des Staates als Ehe der gebildeten und der ungebildeten Masse hat seltsamerweise den ungeteilten Beifall Friedr. Schlegels gefunden; er ist ganz entzückt über diesen «göttlichen Gedanken» seines Freundes, «den Staat als Ehe der gebildeten und der ungebildeten — künftig der bildenden und der gebildeten — Masse zu betrachten.»[1] Aber Novalis bleibt dabei nicht stehen; die ganze Auseinandersetzung endigt in den schmerzlich-sehnsüchtigen Ausruf: «Leider ist eben bei uns der Ungebildete (Stand) weit hinter dem Gebildeten zurückgeblieben — er ist zur Sklavin geworden. O! dass er wieder Frau würde!»[2]

Der Schlegelsche Gedanke einer freien Liebesverbindung liegt, wie wir gesehen, Hardenbergs Natur nicht. Um so treuer und entschiedener aber stellt sich unser Romantiker zu jenen Bestrebungen des Genossen, die darauf zielen, der Frau im Bewusstsein der Zeit eine höhere Wertung zu sichern und dementsprechend ihre Haltung aus Oberflächlichkeit und Erbärmlichkeit zu einer menschenwürdigen und selbständigeren zu erheben. Persönlichkeit, Wille, Frei-

---

[1] Raich, l. c. p. 129; vgl. auch Lucinde p. 229: «Es sollte eigentlich nur zwey Stände unter den Menschen geben, den bildenden und den gebildeten, den männlichen und den weiblichen, und statt aller künstlichen Gesellschaft eine grosse Ehe dieser beiden Stände, und allgemeine Brüderschaft aller Einzelnen».

[2] Raich, l. c. p. 123; Heilborn l. c. II. p. 205 f.

heit sind ja gerade die Ideen, die Novalis' ganze Welt- und Lebensanschauung beherrschen; von diesem seinem Denken und Empfinden aus musste er einerseits an der landläufigen Ehe mit ihrer tiefinnerlichen Unsittlichkeit, mit ihrer Knechtung und Niederhaltung des weiblichen Teiles in einer rein vegetierenden Existenz, Kritik üben wie Friedr. Schlegel und andrerseits wie jener für einen grössern Frauentypus von höherer Bildung und umfassenderem Verständnis, von intensiverer Geistes- und Gefühlsentwicklung überhaupt, eintreten. Aber wenn Schlegel als bewusster Führer einer oppositionellen Geistesrichtung mit donnernder Stimme und herausfordernder Keckheit gegen die faulen Zustände ankämpft, so kleidet sich Hardenbergs Protest in resignierte Feststellung der tatsächlichen Verhältnisse, in ruhige Darlegung seiner edleren Auffassung, in eine bescheidene Frage oder auch in einen leisen Wunsch aus der Tiefe seines stillen Gemüts. «Jezt ist die Frau Sklavin geworden»[1], schliesst z. B. ein Fragment. Andere charakterisieren die bestehende Notlage: «Die Ehe ist bey uns ein popularisirtes Geheimniss . . . wie wenig Menschen sind einer eigentlichen Ehe fähig — . . . Ist die Frau der Zweck des Mannes und ist die Frau ohne Zweck?»[2] Oder: «Die wäre ihnen die Liebste, die die glänzendste Tugend gegen die Andern und die reitzendste Wollust für sie —, die überall angebetete Tyrannin gegen alle, und die anbetende Sklavin gegen sie allein wäre.»[3] Angesichts dieses Tiefstandes der landläufigen Ehen mit der ihnen anhaftenden widerlichen Atmosphäre von geistiger und sittlicher Dumpfheit und Enge notiert sich unser Fragmentist: «Auferweckung eines

[1] Heilborn, l. c. II. p. 206.
[2] l. c. II. p. 653.
[3] l. c. II. p. 148.

fremden Bewusstseyns, Belebung einer fremden Persönlichkeit im innern Gemüth — zum Behuf einer Ehe.»[1] — Der Drang der Geliebten zur Vollendung zu helfen, ihr inneres Werden zu fördern, ist die Seele seiner Liebe: «Das höchste Glück ist, seine Geliebte gut und tugendhaft zu wissen, die höchste Sorge ist die Sorge für ihren Edelsinn.»[2] «Eine Ehe sollte eigentlich eine langsame, continuirliche Umarmung, Bildung eines gemeinsamen, harmonischen Wesens seyn.»[3] Und an das neutestamentliche «Ich aber sage Euch» gemahnt das strenge Wort: «Jede unrechte Handlung, jede unwürdige Empfindung ist eine Untreue gegen die Geliebte, ein Ehebruch.»[4] Für Hardenberg veredelt die Ehe nicht nur den körperlichen Genuss[5]; sie ist ihm «eine unabhängige Totalvereinigung»,[6] «das höchste Geheimniss», «eine unendliche Verbindung».[7] Wenn er sie dann aber gelegentlich deshalb als ein höheres Stadium der Liebe bezeichnet, weil sie «Zwangs-Liebe»[8] sei, so überrascht uns damit nur eine jener seltsamen Schrullen, über die wir uns, in Berücksichtigung von Novalis' Natur, nicht wundern dürfen. Gegensätze überall in ihm! Die ganze Romantik und unser merkwürdige Mann, wir sahen es, nicht zum wenigsten, zieht zu Gunsten der als unveräusserlich betrachteten persönlichen Freiheit gegen den unerhört barbarischen Zwangscharakter der Ehe zu Felde und empfindet einen tiefen Abscheu davor, eine Liebe anzunehmen, die nicht vollkommen

---

[1] l. c. II. p. 393.
[2] l. c. II. p. 650.
[3] l. c. II. p. 498.
[4] l. c. II. p. 337.
[5] l. c. II. p. 391.
[6] l. c. II. p. 133.
[7] l. c. II. p. 653.
[8] l. c. II. p. 356.

frei und spontan entgegengebracht wird. Dieser Tatsache gegenüber lohnt es wirklich nicht, sich über eine vereinzelte Äusserung viel Kopfzerbrechens zu machen. Es würde auch nichts dabei herauskommen; wir stehen eben hier vor einem seelischen Rätsel, das uns kein Grübeln aufhellt. — Viel eher dürfte wohl die Frage interessieren, was für eine Charakteristik Novalis, der Fragmentist, von der Weiblichkeit seiner Zeit entwirft, wie sich der dazumal herrschende Typus der Frau in seinem Geist spiegelt. Es ist kein schmeichelhaftes, aber vielleicht doch ein durchaus zutreffendes Bild, das er uns zeichnet: « Frauen — Kinder — Esprit des Bagatelles . . . Sie mögen selbst übertriebne Feinheiten, Delicatessen, Wahrheiten, Tugenden, Neigungen nicht leiden. Sie lieben Abwechselung des Gemeinen, Neuheit des Gewöhnlichen; keine neuen Ideen, aber neue Kleider, Einförmigkeit im Ganzen, oberflächliche Reitze. Sie lieben den Tanz, vorzüglich wegen seiner Leichtigkeit, Eitelkeit und Sinnlichkeit. Zu guter Witz ist ihnen fatal — so wie alles Schöne, Grosse und Edle. Mittelmässige und selbst schlechte Lectüre, Acteurs, Stücke etc., das ist ihre Sache. »[1] Dieses bedenkliche geistige und sittliche Niveau steht nach Ansicht des Romantikers vielleicht in einem gewissen natürlichen Zusammenhang mit der gewaltsamen Beschränkung der Frau auf ihre enge Sphäre: « Die Kinderstube — die Küche — der Garten — der Keller — das Speisegewölbe — die Schlafkammer — die Wohnstube — das Gastzimmer — der Boden oder die Rumpelkammer. »[2] Doch kennt Novalis nicht nur das keuchende Lasttier des Hauses und eitel-oberflächliche Wesen, sondern auch Frauen, die sich hoch über der gezeichneten

[1] l. c. II. p. 156.
[2] l. c. II. p. 325 f.

Massenatmosphäre rangieren. Für die ursprüngliche Superiorität der Frau spricht ihm nicht nur der Umstand, dass die Extreme ihrer Bildung viel frappanter sind als die der unsrigen — « der verworfenste Kerl ist vom trefflichsten Mann nicht so verschieden, als das elende Weibsstück von einer edlen Frau »[1] — sondern auch der, dass man sehr viel Gutes über die Männer, aber noch nichts Gutes über die Weiber gesagt findet. — Im übrigen kann es sich bei einer Charakterisierung der Grundanschauungen unseres Romantikers nicht darum handeln, diesen und ähnlichen Reflexionen im einzelnen nachzugehen und sie in ihre feinen und feinsten Verästelungen zu verfolgen; es soll nur noch im allgemeinen erwähnt werden, dass Hardenberg die weibliche Natur und Eigentümlichkeit in ihren verschiedenen Schattierungen, ganz wie er es in einem Brief ausgesprochen, zum Gegenstand häufigen Nachdenkens und tieferen Studiums gemacht hat. Seine Beobachtungen hält er in Stichworten oder auch in knapp umrissenen Skizzen fest; so finden sich denn unter seinen Aphorismen neben alltäglichen Wahrheiten mannigfache fruchtbare Ansätze zu weiteren interessanten Gedankenfolgen. « Mit den Frauen ist die Liebe, und mit der Liebe die Frauen entstanden, und darum versteht man keins ohne das Andre . . . Geliebt zu seyn ist ihnen urwesentlich. Frauen und Liebe trennt nur der Verstand »[2], lesen wir z. B. in einem « Materialien » überschriebenen Abschnitt. — Novalis hat uns keine vollständige oder irgendwie abgerundete Darstellung seines Frauenideals hinterlassen; gleichwohl dürfen wir annehmen, dass es nach der gleichen Richtung hin zu suchen ist, wie das des romantischen Kreises überhaupt. Für weibliche Selbständigkeit,

[1] l. c. II. p. 129.
[2] l. c. II. p. 130.

die sich in Bildung und lebendigem Enthusiasmus vollendet, schwärmt Fr. Schlegel; auch für Hardenberg steht es fest: «Ohne Bildung keine Liebe. Bildung ist gleichsam der feste Punkt, durch welchen diese geistige Anziehungskraft sich offenbart, das nothwendige Organ derselben.»[1] Poesie und Philosophie hält er zu einer glücklichen Ehe unentbehrlich; ohne sie müsse jeder Umgang in Überdruss und Langeweile ausschlagen.[2] Wie sein Freund, nur mit dem Unterschied, dass er nicht wie jener über das Ziel hinausschiesst, wendet er sich gegen die Prüderie: «Mir scheint ein Trieb in unsern Tagen allgemein verbreitet zu seyn — die äussre Welt hinter künstliche Hüllen zu verstecken — vor der offnen Natur sich zu schämen und durch Verheimlichung und Verborgenheit der Sinnenwesen eine dunkle Geisterkraft ihnen beyzulegen. Romantisch ist der Trieb gewiss — allein der kindlichen Unschuld und Klarheit nicht vortheilhaft; besonders bey Geschlechtsverhältnissen ist dies bemercklich.»[3] An Schlegels freche und geschmacklose Aufforderung zur Entfesselung der Sinnlichkeit erinnert es, wenn Novalis im Gegensatz zu jenen Weibern, die ihren Gatten in die Arme sinken, die preist, die ihren Geliebten in die Arme steigen.[4] Gelegentlich finden sich dann aber bei ihm wieder Äusserungen, die ihn weit von dem Genossen wegrücken; so sagt er z. B., der Sinnenrausch verhalte sich zur Liebe, wie der Schlaf zum Leben[5] — «der edelste Theil ist es nicht, und der rüstige Mensch wird immer lieber wachen, als schlafen.»[6]

[1] Raich, l. c. p. 53.
[2] l. c. p. 122.
[3] Heilborn, l. c. II. p. 330.
[4] l. c. II. p. 128.
[5] l. c. II. p. 206.
[6] Raich, l. c. p. 126.

Zum Schluss sollen noch ganz unsystematisch einige peripherische Gedanken des Novalis gestreift werden, die in grösserer oder geringerer Entfernung von diesen entscheidenden Ideen auftauchen und oft mehr einer vorübergehenden Laune des Fragmentisten ihren Ursprung verdanken. Es hat sich z. B. in die dargestellten Grundanschauungen allerlei von den Abfällen seiner Naturstudien eingeschmuggelt; so, um nur eins zu erwähnen, vergleicht er mehrmals das Weib mit dem pflanzlichen Organismus[1]. Eher auf die Fichtesche Grundlage seines Gedankensystems geht es wohl zurück, wenn er aus der Moral das ganze Universum deduziert wissen möchte und anderseits wieder sagt: «Die Natur soll moralisch werden, wir sind ihre Erzieher, ihre moralischen Tangenten, ihre moralischen Reitze». — In engstem Zusammenhang mit Hardenbergs Krankheitsentwicklung steht das wollüstige Empfinden, das ab und zu in den Fragmenten zum Ausdruck kommt und sich gelegentlich zu eigentlicher Perversität steigert. Wenn es da etwa heisst: «Nothzucht ist der stärckste Genuss»[2], tritt das pathologische Moment, das diesen Erscheinungen zu Grunde liegt, besonders deutlich hervor[3]. Ferner gibt sich die eigentümliche Verquickung des Sinnlichen mit dem Religiösen. Die christliche Religion nennt Novalis «die eigentliche Religion der Wollust»[4]. Wollüstige Vorstellungen haben seine Auffassung der Abendmahlssymbolik überwuchert[5], und auf diese selt-

[1] Heilborn, l. c. II. p. 253, 344.

[2] l. c. II. p. 505.

[3] Dieselbe hektische Sinnlichkeit des brustschwachen Herrnhuters erkennen wir in den lüsternen Ausschweifungen, denen er sich zeitweise hingegeben. (Vgl. die Klagen in seinem Tagebuch, Heilborn, l. c. I. p. 268. 273, 274, 277, 279, 281 u. s. w. und Heilborn, Novalis der Romantiker (Berlin 1901) p. 103 f.)

[4] Heilborn, l. c. II. p. 395.

[5] z. B. l. c. II. p. 137.

same Komplexion religiöser und fleischlicher Triebe ist auch die mystisch-erotische Richtung in Novalis Poesie zurückzuführen. Der Fragmentist hat selbst auf den letzten psychologischen Grund für solch verwickelte Prozesse hingewiesen: «Es ist sonderbar, dass nicht längst die Association von Wollust, Religion und Grausamkeit die Menschen aufmercksam auf ihre innige Verwandtschaft und ihre gemeinschaftliche Tendenz gemacht hat» [1]. Um schliesslich auf die Moral zurückzukommen, auch sie bleibt von der sinnlich-übersinnlichen Gereiztheit nicht unberührt: «Ist nicht die Moral, insofern sie auf Bekämpfung der sinnlichen Neigung beruht, selbst wollüstig?» [2] Novalis war nicht der in sphärischen Seligkeiten schwelgende Mystiker, sondern der, welcher in Askese und Ertötung des eigenen Willens seine Wonne findet.

Nach diesem, dem «Propheten der Romantik» gewidmeten Exkurs, kehre ich zur «Lucinde» zurück. Sie konnte bei ihrem Erscheinen nicht verfehlen, öffentliches Ärgernis zu erregen; in Berlin insbesondere war das Geschrei gegen den Roman allgemein: «Der Parteigeist», berichtet Schleiermacher, «verblendet die Menschen bis zur Raserei!» Dorothea musste sich greulich kompromittiert fühlen. «Was Lucinde betrifft!» schreibt sie 8. April an Schleiermacher, «oft wird mir es heiss und wieder kalt ums Herz, dass das Innerste so herausgewendet werden soll — was mir so heimlich war, so heilig, jetzt allen Neugierigen preisgegeben!» Immerhin fand das verrufene Buch zwei öffentliche Verteidiger. Den einen, einen jungen Privatdozenten in Jena, namens Vermehren, scheint nicht kon-

---

[1] l. c. II. p. 341; vgl. F. Poppenberg, Z. Werner, Mystik und Romantik in den «Söhnen des Thals» (Berlin 1894).

[2] l. c. II. p. 182.

geniales Temperament, sondern lediglich der Verkehr mit Fr. Schlegel und einigen seiner Anhänger in die Arme der Romantik geführt zu haben. Seine «Briefe über Fr. Schlegels Lucinde zur richtigen Würdigung derselben», hat er sich gegen seine besseren Instinkte mühsam abgequält[1]. Abgesehen von dieser verunglückten Rettung, liess *Schleiermacher,* der soeben als Prediger an der Berliner Charité einen Band Predigten herausgegeben hatte, der Schrift seines Freundes eine gründlich eingehende Verteidigung zu teil werden. Er veröffentlichte Juni 1800 «*Vertraute Briefe über Fr. Schlegels Lucinde*» — «Gedanken», heisst es in der Vorrede, «die denen des Buchs bald gleich laufen bald sich mehr oder weniger davon entfernen, und tausend Ausdrücke der Achtung und Liebe für das in seiner Art einzige Werk»[2]. — «So unbefangen, so ohne Rücksicht auf die Welt, sollte jeder, der einmal in der Opposition ist, sein Leben hinstellen, wie dieses ernste, würdige und tugendhafte Buch!»[3] «Lass mich immer anbeten das köstliche Werk, und den Dichter einkleiden als Priester der Liebe und der Weisheit»[4]. — Wenn ich im folgenden noch kurz bei den letzten schriftstellerischen Leistungen Schleiermachers, mit denen er seine Zugehörigkeit zum romantischen Kreise bekundet (Monologen und vertraute Briefe) verweile, setze ich, um nicht Oftwiederholtes in neue Worte zu kleiden, die meisterhaften Arbeiten von Haym und Dilthey im allgemeinen als bekannt voraus und möchte mit stärkerer Hervorhebung einiger Gesichts-

---

[1] Ausführlicher über ihn und seine Rettung handelt O. Walzel in der Allg. Deutsch. Biogr. Bd. 39, p. 623—26.

[2] Fr. Schleiermachers sämtliche Werke. Dritte Abteilung. 1. Bd. Berlin 1846, p. 424.

[3] l. c. p. 434.

[4] l. c. p. 495.

punkte nur zu zeigen versuchen, inwiefern man etwa Schleiermacher als den Schlussstein der ganzen gezeichneten Entwicklung auffassen kann. —

Eine reine Seele unternahm er es in erster Linie aus dem Grund, «Variationen über das grosse Thema der Lucinde» zu geben, sie «zu wiederholen und nachzusingen», weil er mit der Tendenz, der «riesenhaften und ungeheuren Moral» des Buches einverstanden war. Schon in jener Einzelrezension, die Schleiermacher den vertrauten Briefen vorausgehen liess, heisst es von der Lucinde, sie sei nicht nur poetisch, sondern auch religiös und moralisch. So aber sei sie durch die Liebe [1]. Erst in der Lucinde nämlich ist die Liebe dargestellt wie nirgends zuvor. Die bisherigen Schriftsteller haben einseitige und unwahre Darstellungen der Liebe entworfen, indem sie aus der Sinnlichkeit nichts anderes zu machen gewusst als ein notwendiges Übel. Erst hier ist «die göttliche Pflanze der Liebe» in ihrer vollständigen Gestalt abgebildet; jetzt erst wagt man es, sich des sinnlichen Bestandteils der Liebe offen zu freuen, ja stolz auf ihn zu sein. «Hier», so schreibt Friedrich an Ernestine, «hast Du die Liebe ganz und aus einem Stück, das geistigste und das sinnlichste aufs innigste verbunden» [2], insbesondere die bisher mit Beschämung verhüllte Sinnlichkeit als ein *„würdiges und wesentliches Element der Liebe“* [3] anerkannt. Schleiermacher wendet sich gegen die, welche «die Liebe als Fülle der Lebenskraft, als Blüte der Sinnlichkeit (die antike Auffassung) dem intellektuellen mystischen Bestandteil der Liebe, der das höchste Produkt der modernen Kultur ist, entgegensetzen. Überall, fährt er fort, gehen wir ja darauf aus, die Ideen, welche aus der

[1] Aus Schleiermachers Leben, Bd. 4, p. 540.
[2] Sämtl. Werke III. I. p. 431.
[3] l. c. p. 431.

neuen Entwicklung der Menschheit hervorgegangen sind, mit demjenigen zu verbinden, was das Werk der früheren war»[1]. Daher soll denn das Geheimnis der Identität von Leib und Geist entsiegelt werden und unsere Einseitigkeit ein Ende nehmen. Wir sollen nun, da die «wahre himmlische Venus» entdeckt ist, erst recht «verstehen die Heiligkeit der Natur und der Sinnlichkeit, — jedoch in einem weit höheren Sinn als ehedem, wie es der neuen schöneren Zeit würdig ist; die alte Lust und Freude und die Vermischung der Körper und des Lebens nicht mehr als das abgesonderte Werk einer eignen gewaltigen Gottheit, sondern eins mit dem tiefsten und heiligsten Gefühl, mit der Verschmelzung und Vereinigung der Hälfte der Menschheit zu einem mystischen Ganzen»[2]. Fr. Schlegel erscheint als der Priester und Liturge, der die «Mysterien dieser Religion» deutet; um Religion und Sakramentalität handelt es sich nämlich auch hier — «Der Gott muss in den Liebenden sein; ihre Umarmung ist eigentlich seine Umschliessung, die sie in demselben Augenblicke gemeinschaftlich fühlen und hernach auch wollen»[3]. Die dithyrambische Phantasie verdeutliche diesen Gedanken «höchst anschaulich und unübertrefflich schön», ebenso die dialogische Szene «Treue und Scherz», in welcher der Dichter der Lucinde das verliebte Schwelgen eines sinnlichen Menschenpaars darstellt — doch «dies entzückende Duett ist zu heilig, um nur davon zu reden»[4].

Schlegel hatte seinerzeit in einem Fragment gesagt, dass fast alle Ehen nur «provisorische Versuche und entfernte Annäherungen zu einer wirklichen Ehe»

---

[1] l. c. p. 481.
[2] l. c. p. 482.
[3] l. c. p. 447.
[4] l. c. p. 495.

seien; ein nicht minder hohes Ideal von der Ehe beseelt Schleiermacher, und unter dem Gesichtspunkt hat man wohl das Kapitel von den notwendigen Versuchen in der Liebe in den vertrauten Briefen zu betrachten. Es handelt sich dabei nicht etwa darum, irgendwie frivole Gelüste zu beschönigen; versuchsweise Verhältnisse einzugehen empfiehlt sich der jungen Generation vielmehr in der Erkenntnis, dass es unter sensitiveren und höher organisierten Menschen eine sehr komplizierte Sache ist, einen passenden Lebensgefährten zu finden. Diese Romantiker alle sind hoch und eigen entwickelte Naturen, das Höchste begehrende Persönlichkeiten; sie haben ein lebhaftes Interesse an den Frauen und betrachten die Liebe durchaus als eine Hauptsache im Leben. Von dieser Seite erwarten sie die volle Ergänzung ihres Wesens; das eheliche Verhältnis soll die ganze Gemeinschaft des Lebens umfassen und sich in einer harmonischen Einheit vollenden. Um so weniger ist es ihnen gleichgültig, mit wem sie die Verbindung eingehen, in der man sein ganzes Selbst aufs Spiel setzt. Daher denn zum Teil auch die hohen Ansprüche, die sie an die geistige Ausbildung der Frauen machen. Man erinnere sich ferner an die berühmte Stelle der Monologen, die auf dem « romantischen » Ideal von der Einzigkeit der Liebe beruht und besonders charakteristisch ist für die ungeheure Bedeutung, welche die Personenfrage in jenen Kreisen bekam: « Noch muss die heiligste Verbindung auf eine neue Stufe des Lebens mich erheben, verschmelzen muss ich mich zu einem Wesen mit einer geliebten Seele . . . Wo mag sie wohnen, mit der das Band des Lebens zu knüpfen mir ziemt? Wer mag mir sagen, wohin ich wandern soll, um sie zu suchen? Denn solch hohes Gut zu gewinnen ist kein Opfer zu teuer, keine Anstrengung zu gross. Und ob ich sie nun

finde unter fremdem Gesetz, das sie mir weigert, werde *ich sie mir zu lösen vermögen?*»[1] In Hinsicht der Liebe nun fürchten die Romantiker in der Hitze der Leidenschaft etwa den blinden Instinkt, den sinnlichen Affekt zu sanktionieren, und aus diesem Grund sprechen sie sich, ganz im Gegensatz zu Schiller, gegen ein derartiges erstes Gefühl zu Gunsten einer mit Bewusstsein gefassten späteren Neigung aus.[2] Jeder Irrtum über Echtheit und Dauer der Zusammengehörigkeit soll zum voraus ausgeschlossen sein. Alles, sagt z. B. Schleiermacher, fange mit instinktiven Regungen an, die sich erst durch Übung zu einem bestimmten Wollen und Bewusstsein entwickelten. «Warum soll es mit der Liebe anders sein als mit allem übrigen? Soll etwa sie, die das höchste im Menschen ist, gleich beim ersten Versuch von den leisesten Regungen bis zur bestimmtesten Vollendung in einer einzigen That gedeihen können? Auch in der Liebe muss es vorläufige Versuche geben, aus denen nichts Bleibendes entsteht. Bei diesen Versuchen nun kann auch die Beziehung auf einen bestimmten Gegenstand nur etwas Zufälliges, höchst Vergängliches sein, ebenso vergänglich als das Gefühl selbst. Hier Treue fordern und ein fortdauerndes Verhältnis stiften wollen ist eine ebenso schädliche als leere Einbildung. Mache dir ja kein

---

[1] l. c. p. 402 f. — Schleiermacher liebte, während er dies und die vertrauten Briefe schrieb, eine Frau [Eleonore Grunow], die in den Banden einer tief unglücklichen Ehe schmachtete und eine Unsumme von Geist, Treue und Empfindung an einen höchst fragwürdigen Menschen verschwendete. Trotz aller Anstrengungen hatte er sie nicht aus dieser «unheiligen» Verbindung «erlösen» können.

[2] Vgl. auch Schleiermachers Fragment im Athenaeum (I. 2, p. 100): «Was oft Liebe genannt wird, ist nur eine eigne Art von Magnetismus. Es fängt an mit einem beschwerlich kitzelnden en rapport Setzen, besteht in einer Desorganisazion und endigt mit einem ekelhaften Hellsehen und viel Ermattung. Gewöhnlich ist auch einer dabey nüchtern.» (Minor, Jgdschr. II. p. 262.)

solches Hirngespinst von der Heiligkeit einer ersten Empfindung, als beruhte nun alles darauf, dass daraus etwas ordentliches würde.» Einen neuen Versuch mit demselben Gegenstand anzufangen, findet er weit widernatürlicher als die Ehe zwischen Bruder und Schwester.[1] — Schleiermacher knüpft diese Sätze an eine der anstössigsten Stellen in den Lehrjahren der Männlichkeit. In der Beurteilung dieses Kapitels zeigt sich wohl am auffallendsten seine unglaubliche positive Eingenommenheit für das Werk des Freundes. Nach Schleiermacher tut die jugendliche Wüstheit des Helden der «wahrhaftigen und schönen Moral» nicht den geringsten Abbruch; der Mensch müsse eben doch auch Zeit haben, «sich selbst zu suchen.»[2] Die meisten Romane seien nicht nur deshalb verwerflich, weil sie die Liebe zwischen denselben zwei Menschen vom ersten rohen Anfang bis zur höchsten Vollendung sich in einem Strich fort ausbilden lassen (ohne vorläufige Versuche einzuschalten!), sondern sie kämen ihm vor allem auch deshalb «abgeschmackt» vor, weil sie auf die bewahrte Keuschheit einen grossen Wert legten.[3] — In der Rücksichtslosigkeit des Kampfes gegen die Prüderie wird Fr. Schlegel durch Schleiermacher noch überboten. Auch er gefällt sich in der schonenden, ja verherrlichenden Art, verlorene Weiber zu behandeln, die wir bereits kennen. Diese Karoline — ein Backfisch — kann «manquirte Hetären» ebensowenig ausstehen als «manquirte Prüden»; die Geschichte der Lisette hingegen findet sie «herrlich», und die Dirne selbst ist ihr «sehr lieb», sie hätte «recht gern» ihre Gesellschaft aufsuchen mögen.[4] Der Kampf gegen

---

[1] Sämtliche Werke III. 1, p. 473, 474 f.
[2] l. c. p. 498.
[3] l. c. p. 474 und 446.
[4] l. c. p. 467 f.

die « Engländerei » wird denn auch die ganze Schrift hindurch unermüdlich fortgesetzt. Der Essay über die Schamhaftigkeit z. B. erörtert umständlich, wie man bei vollendeter Bildung zur Unschuld zurückkehre und auf diesem Standpunkt, zu dem die Kunst und die Frauen die Menschen erheben müssten, auch die Zweideutigkeit aufhöre unsittlich zu sein. So kann also Schleiermacher selbst angesichts der zahlreichen Obscönitäten von Schlegels Werk ohne Schwierigkeit sagen: « Es ist ja alles menschlich und göttlich darin, ein magischer Duft von Heiligkeit kommt aus der innersten Tiefe desselben hervor und durchweht den ganzen Tempel. »[1] —

Wir kennen bereits Schleiermachers Ideal der Frau. Mit dieser Umbildung des Frauenideals ist eine Wandlung in der Idee der Ehe wesenhaft verknüpft. In dem dritten seiner Monologen entwickelt er gegenüber dem niedrigen Stand der dermaligen sittlichen Wirklichkeit das Ideal der Ehe als der freien Harmonie zweier Naturen, aus der ein neuer gemeinschaftlicher Wille, ein Haus von eigenartigem Gepräge sich bildet. Er bekämpft andrerseits die niedrige Ehe, in der das störende Pochen auf den eigenen Willen, die abwechselnde Herrschaft des einen Teils über den andern und schnöde Berechnung egoistischen Genusses die Liebe endlich vollständig erlöschen mache. In den vertrauten Briefen nun drängt ihn einmal die Opposition gegen die Denkweise der Majorität des Zeitalters, gegen die veräusserlichte Moral der heruntergekommenen Aufklärungsbildung, sodann die Tendenz, durch ethische Theorie den Roman Schlegels zu stützen, dem Problem der Ehe gegenüber auf den Standpunkt des Verfassers der Lucinde. Er selbst fühlt sich ebenfalls als

[1] l. c. p. 483.

ein « Bürger der neuen Welt » und lässt seine Briefe mit einer Absage an die Vertreter der vulgären ethischen Anschauung, mit einer ironischen Zueignung an die « Unverständigen » beginnen. Diesen « Unverständigen » hält er entgegen, dass dasjenige, was sie für die Angel der Tugend ausgeben, « weit ausserhalb alles Sittlichen liege »; er kündigt ihnen an, dass ihre Nachkommen in allem, was sittlich sei, « ganz anderen Formeln zu huldigen genötigt sein würden ». In diesem Zusammenhang verwerfen die vertrauten Briefe, ebenso wie das « göttliche Buch », das sie gegen das parteiische Geschrei der gemeinen Masse verteidigen, die Institution der Ehe. Schleiermacher an die « Unverständigen »: « Ihr habt in Absicht der Liebe eine Konstitution zu verteidigen, an der Jahrhunderte gearbeitet haben, die die reifste Frucht ist von dem schönen Bunde der Barbarei und der Verkünstelung, und der schon so viel Leben und Gedeihen geopfert ist, dass es wohl thöricht wäre, nicht auch das wenige übrige noch hinzugeben, um sie aufrecht zu erhalten. »[1] Also auch hier werden Schranken niedergerissen, die eine durch die Jahrtausende festgehaltene Tradition und Übung längst mit einem Nimbus der Heiligkeit und Unantastbarkeit umgeben hatte. Aber für die Kreise, welche die geistige Revolution, mit der wir uns hier befassen, mitmachten, war eben die Zeit längst vorüber, in der man die Ehe noch für eine übernatürliche Institution erklären durfte, für deren Aufrechterhaltung die Leiber und Seelen der Menschen rücksichtslos geopfert werden mussten. Man entsetzte sich

[1] l. c. p. 428. — Vgl. hierzu die Äusserung Schleiermachers an seine Schwester: « Es macht mir oft ein trauriges Vergnügen, zu denken, welche Menschen zusammen gepasst haben würden, indem oft, wenn man drei oder vier Paare zusammennimmt, recht gute Ehen entstehen könnten, wenn sie tauschen dürften ». Briefw. I, p. 169.

geradezu bei dem Gedanken, etwa einer ganz und gar unnatürlichen Verbindung zweier Menschen, die auf nichts anderem gegründet war als dem äusseren Zwange und der Formel der Kirche und des Staates, den Stempel einer erlogenen Unwiderruflichkeit aufzudrücken. In je höherem Mass diese jungen Literaten die Heiligkeit und Natürlichkeit einer wahrhaften Verbindung anerkannten, um so weniger waren sie gesonnen, sich und anderen die Möglichkeit einer solchen durch einen künstlichen Vertrag auf Lebenszeit ein für allemal zu versperren. Die legale Ehe wird also auch von Schleiermacher preisgegeben — «die Liebe», indessen, «soll auferstehen, ihre zerstückten Glieder soll ein neues Leben vereinigen und beseelen, dass sie froh und frei herrsche im Gemüt der Menschen und die leeren Schatten vermeinter Tugenden verdränge.» — Alle Kritik und Polemik, so schliesst endlich der beredte Advokat seine Schrift — nachdem er den ganzen Roman, auch seine heikelsten Punkte und bizarrsten Gedankensprünge gehörig «kommentiert und nachgesungen» — soll nun einmal aufhören, und nur «dem stillen unerschöpflichen Genuss und der einsamen andächtigen Betrachtung» soll «die hohe Schönheit und Poesie des vortrefflichen und einzigen Werkes» vorbehalten sein.

Inhalt.

Seite

Einleitung 5

Sturm und Drang 6

Gœthe 7

Götz von Berlichingen S. 7. — Stella 8

Schiller 9

F. M. Klinger 10

Die neue Arria S. 11. — Simsone Grisaldo 13

Orpheus 15

M. R. Lenz 16

Die Soldaten S. 17. — Die Freunde machen den Philosophen S. 18. — Zerbin oder die neuere Philosophie S. 19. — Der Waldbruder 20

Maler Müller 20

Golo und Genoveva 20

Joh. Jak. Wilh. Heinse 21

Laidion oder die eleusinischen Geheimnisse S. 22. — Ardinghello S. 23. — Hildegard von Hohenthal . . . 30

Fr. Heinr. Jacobi 32

Woldemar S. 32. — Allwill 33

Romantik 35

Fr. Schlegels vorathenäische Periode 35

Leipziger Jahre S. 36. — Dresdener Zeit S. 38. — Über die weiblichen Charaktere in den griech. Dichtern S. 41. — Über die Diotima S. 41. — Stellung zu Schiller S. 47. — Stellung zu Fichte 48

Athenaeum 49

Fr. Schlegels Fragmente S. 49. — Fr. D. Schleiermachers Fragmente S. 58. — Fr. Schlegel: Über die Philosophie 64

Ludwig Tieck 67

William Lovell S. 67. — F. Sternbalds Wanderungen . 70

Fr. Schlegel 76

Einleitendes zur Lucinde S. 76. — Lucinde 79

Novalis 104

Ethische Theorie des Briefwechsels S. 105. — Glauben und Liebe S. 110. — Fragmente 115

F. D. Schleiermacher (Vertraute Briefe über Fr. Schlegels Lucinde und Monologen) 127

DOES NOT CIRCULATE

Stanford University Library
Stanford, California

In order that others may use this book, please return it as soon as possible, but not later than the date due.